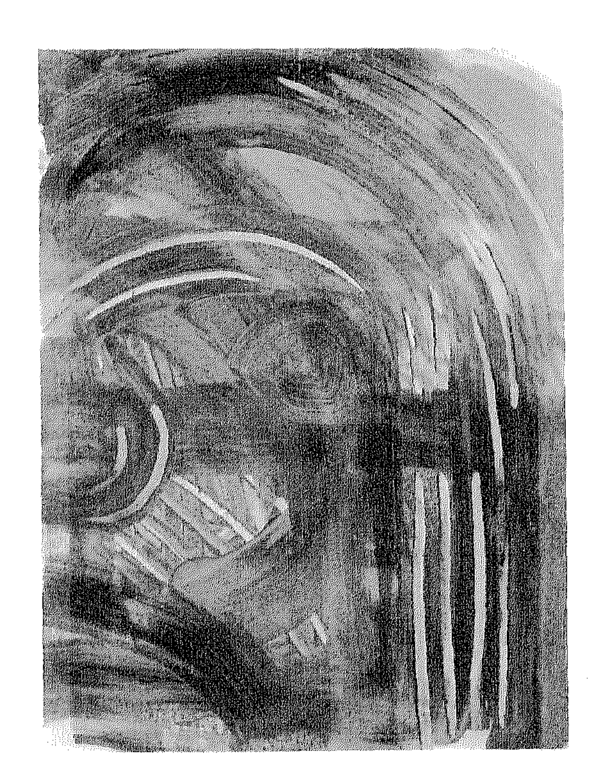
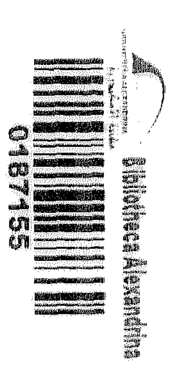
محمد وقيدي

جرأة الموقف الفلسفي





أفريقيا الشرق

جرأة الموقف الفلسفي

المؤلف ـ محمد وقيدي
عنوان الكتاب
جرأة الموقف الفلسفي

رقم الإيداع القانوني 1998 / 664
ردمك ISBN. 9981-25-107-8

أفريقيا الشرق ـ المغرب
159 مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف 25.98.13 - 25.95.04 ـ فاكس 440080

أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان
ص. ب. 3176 - 11

محمد وقيدي

جرأة الموقف الفلسفي

أفريقيا الشرق

إهـــــداء

إلى زوجتي فاطمة ،
التي تشاركني أعباء الحياة وواجباتها .

تقديم

الدراسات التي يضمها هذا الكتاب محاولة ذات صيغ مختلفة للإجابة عن سؤال طرح علينا في أكثر من مناسبة حول وضع الفلسفة في واقعنا الفكري. وبهذا التعيين نحدد لقارئنا منذ البداية المجال الذي نستحثه فيه على التفكير معنا. فالأمر لايتعلق لدينا بالفلسفة ذاتها كنمط من التفكير، إذ لم يكن التجديد في هذا المجال موضع سؤالنا، لأن هذا السؤال وقف عند حدود البحث في شروط وجود الفلسفة في سياقنا الفكري، أو بتعبير آخر استئناف حضورها ضمن هذا السياق بعد فترة من النكوص والتوقف والركود.

كان الأمر يتعلق لدينا دائما بالبحث في الشروط التي تجعل التفكير الفلسفي يغيب أو يحضر في سياق ثقافي ما، منطلقين من البحث في تلك الشروط ضمن سياق ثقافي خاص هو الذي نحياه اليوم، وحيث إن مجتمعنا كان ذا صلة بالفلسفة في الماضي ، بل كان لها فيه حضور تمثل في المذاهب التي أقامها فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية، فإن تساؤلاتنا تعلقت بالشروط التي تدل على تجديد الصلة بهذا النمط من التفكير، أو التي نظن أنها تضمن إمكانية استعادة الصلة هاته. ليس ما فكرنا فيه مجرد وصف لواقع، بل هو أيضا انخراط في سيرورة هذا الواقع ذاته وتوجيه النظر الى الشروط غير المتحققة وللدعوة الى السير في طريقها.

نعلم أننا نفكر في هذا الأمر ضمن شروط جديدة تختلف عن شروط الماضي، وقد حاولنا أن نأخذ بعين الاعتبار أولوية هذه الشروط على ما مضى من أحوال وتطورات. نعلم كذلك أن تطور الفكر الفلسفي في مجتمع ما لايمكن أن يحدث في لحظة قصيرة من الزمن، ولذلك لم نتخذ إزاء حضور الفلسفة في مجتمعنا موقف الإثبات المطلق أو النفي المطلق، مادام هدفنا هو البحث عن شروط إعادة الصلة بهذا النمط من التفكير وعن السبيل الى تطوير وجوده ودعم حضوره الذي نراه ضروريا ضمن سياقنا الثقافي الراهن.

ركد التأليف في مجال الفلسفة مدة طويلة كادت أن تنسينا فيه كجزء من تراثنا الثقافي. ولم يكن أمرا يسيرا أن نستأنف الكتابة من جديد في هذا المجال، وفي واقع الفكر المغربي المعاصر الذي يشكل محور تأملاتنا، مع أننا نفكر فيه كجزء من الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، فإن الريادة في فعل الإستئناف كانت فضلا يعود الى الأستاذ محمد عزيز الحبابي الذي نعتبره بمثابة المعلم الأول في هذا المجال، وليس في هذه العبارة أي نوع من المجاملة في حق هذا المفكر مادام الأمر يتعلق في نظرنا بإثبات تاريخي وموضوعي بالنظر الى الأدوار المتعددة التي لعبها في تطوير الفلسفة بالمغرب أستاذا ومؤلفا وحاثا على الإنغمار في التفكير الفلسفي، وحريصا على تنظيم اللقاءات الفكرية التي تضمن شروط الحوار اللازم في هذا المستوى.

عندما بدأ محمد عزيز الحبابي الكتابة في الفلسفة في أواسط الخميسنات من القرن العشرين جاء فعله ذلك استئنافا لصلة سابقة بهذا الميدان، ونشير بكلمة استئناف أو استعادة الصلة الى حضور التراث العربي الإسلامي الغزير في فكره وفي إشكالياته، لقد كان محمد عزيز الحبابي يفكر وهو يحاور أسماء من التراث الفلسفي مثل الفارابي، والغزالي، وابن

رشد، وابن طفيل، وابن خلدون، وغيرهم، وكان حضور هؤلاء جميعا في فكره دلالة على أن هناك استمرارا وعلى أن الأمر يتعلق باستئناف للعلاقة بالفلسفة وقضاياها.

لم يكن الاستئناف عند الحبابي يعني الإستناد الى التراث وحده وضمان استمراريته دون الانتباه الى القضايا الفلسفية المعاصرة، ودون ربط العلاقة بالتيارات الفلسفية التي أثارت هذه القضايا أو تناولتها بالتحليل، وفضلا عن هذا، فإن الحبابي اتخذ موقفا من هذه التيارات الفلسفية واختار أن يتموقع داخل واحد منها هو الفلسفة الشخصانية، دون أن يعني ذلك أنه لم يحاول أن يطبع تفكيره انطلاقا من هذه الفلسفة بطابع خاص يتلاءم مع تراثه الفلسفي ومع موقعه كمفكر ينتمي الى العالم الساعي نحو النمو، وهذا ما جعله يفكر انطلاقا من موقف آخر دعاه بالفلسفة الغدية.

هناك مفكرون عرب آخرون كان لهم في بلدانهم نفس الموقع الريادي الذي كان لمحمد عزيز الحبابي في المغرب، وتفكير الحبابي، كما هو تفكير هؤلاء، يطرح على كل من يتساءل عن وجود الفلسفة وتطورها في الفكر العربي المعاصر عددا من الأسئلة : كيف يظهر «الأنا أفكر» في العالم العربي المعاصر؟ كيف يقع التوازن داخل الذات المفكرة بين استنادها الى تراثها الخاص وبين ما يقتضيه التفكير وفق خصائص الفكر الفلسفي من تناول لقضايا الإنسان بصورة عامة ومجردة تهم الإنسان بغض النظر عن موقعه الجغرافي أو عن موقعه ضمن أفكار وتصورات نشأت بتأثير من شروط جديدة لم تعرفها الإنسانية من قبل؟ هناك مشكلات وأسئلة ترتبط بعقد الصلة من جديد بالفكر الفلسفي وبالاتجاه نحو الانتاج فيه.

إذا كان لنا أن نصف العمل الذي قام به محمد عزيز الحبابي بالنسبة للفكر الفلسفي في المغرب وفي العالم العربي بصفة عامة، فإننا نقول، بصيغة

تدعم ما سبق لنا التعبير به، إن هذا المفكر قد افتتح الطريق نحو تأسيس تراث جديد في الفلسفة. فقد كانت كثير من مؤلفات الحبابي في الفلسفة ذاتها موقفا ضمن هذا النمط من التفكير، وليست مجرد عرض للأفكار أو موقعة تأريخية لها أو تأريخ لتطورها . كان المتكلم في مؤلفات محمد عزيز الحبابي هو الكاتب نفسه يتناول بعض القضايا الإنسانية المطروحة على الفلسفة ويتخذ فيها موقفا.

القيمة التي نستفيدها من مؤلفات محمد عزيز الحبابي هي الانفتاح الفكري على التراث الفلسفي الإنساني بأكمله منذ بدايته اليونانية، مرورا بالتراث الفلسفي الإسلامي، ووصولا الى الفكر الفلسفي المعاصر. لم يكن محمد عزيز الحبابي يجد حرجا عند تناول قضية فلسفية ما من الاستناد الى مرجعيات فكرية متعددة، فذهن الفيلسوف كان يتجه أساسا الى القضايا لا إلى تاريخ الأفكار، فتصبح هذه القضايا لديه هي الخيط الهادي للتأليف بين الأفكار، القضية الفلسفية هي أساس الوحدة بين الأفكار التي قد تكون متعددة الأصول . وهذا الإقدام على معالجة القضايا الفلسفية بصفة مباشرة هو أحد العناصر القوية التي ساهم بها الحبابي في استعادة الصلة بالفلسفة في الفكر الفلسفي المغربي خاصة وفي الفكر الفلسفي العربي والإسلامي بصفة عامة، ولكن الحبابي وهو يفعل ذلك لم ينس أنه مفكر من أجل الإنسانية المعاصرة كلها، أي لم ينس أنه فيلسوف.

لقد قلنا إن محمد عزيز الحبابي لعب أدوارا عدة منها دور التعليم الفلسفي، حيث كان التركيز على الاتجاه نحو تأمل القضايا الفلسفية، وحيث لم تكن المادة المقدمة من تاريخ الفلسفة إلا وسيلة لممارسة ذلك التأمل، فاستعادة الصلة بالفلسفة كانت تقتضي توجيه الفكر نحو القضايا بالأساس وحثه على العودة الى نصوص الفلاسفة ومحاورتها.

يبرز كل هذا الذي قلناه أن استعادة الصلة بالفلسفة كانت تتطلب العودة الى القضايا الفلسفية والكتابة فيها ومحاورة نصوصها واتخاذ موقف ورأي بصددها، كما كانت تلك الإستعادة تتطلب عودة الدرس الفلسفي الى تكويننا الثقافي، ونظرا لدور الريادة التاريخي الذي لعبه محمد عزيز الحبابي في هذا المجال، فقد خصصنا له دراسة في هذا الكتاب نبرز فيها تطوره الفكري .

لكن، بما أن حديثنا يتركز على تناول شروط استعادة الصلة بالفلسفة في الفكر المغربي المعاصر، دون أن نغفل أنه جزء من الفكر العربي بصفة عامة، فإنه لابد من الإشارة الى الدور الذي لعبه رجل آخر في التعليم الفلسفي وفي الاتجاه نحو محاورة النصوص الفلسفية بحثا عن موقف شخصي منها، ويتعلق الأمر بالأستاذ نجيب بلدي، فقد كان لهذا الأستاذ الذي درّس الفلسفة في المغرب لعدة سنوات تأثير كبير على طلبته وعلى توجيه الكتابة الفلسفية ومنهج النظر في نصوص الفلسفة ومحاورتها، وإذ لم يسعنا أن نقدم دراسة عن هذا الرجل في هذا الكتاب، فإننا سنفرد له دراسة في مشروع قادم.

كان لهذين الأستاذين أثر على إحياء الصلة بالقضايا والنصوص الفلسفية، وأثر على ما وقع بفضلهما من إقدام على الكتابة في مجال الفلسفة سواء بتناول القضايا أو بالتأريخ للأفكار.

إذا انتقلنا بهذا الأمر الى صعيد الفكر العربي المعاصر، مادام الفكر المغربي جزء منه، فسنجد أسماء أخرى لعبت دورا في استعادة الصلة بالفلسفة والتأليف فيها ونشر المعرفة بقضاياها وتاريخها، ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر يوسف كرم، وعبد الرحمن بدوي وزكريا ابراهيم وعلي سامي النشار..الخ.

أوجد التأليف الفلسفي المتنوع الذي أنجزته أسماء ذكرناها، ثم أسماء أخرى تتلمذت على هؤلاء أو استفادت من ريادتهم، نوعا من الصلة الجديدة بالفلسفة . لقد سمح هذا الوضع بالتعريف، من جهة أولى بتاريخ الفلسفة واتجاهاتها المختلفة في فتراتها المتباينة، كما سمح من جهة أخرى باتخاذ مواقف فلسفية وبروز اتجاهات فلسفية متعددة، حتى وإن كانت هذه الاتجاهات تكتفي أحيانا بإدراج نفسها ضمن إسم من أسماء المذاهب الكبرى في تاريخ الفلسفة.

إن معرفة المدى الذي وصلت إليه الصلة الجديدة بالفلسفة وبلغه حضورها في الفكر العربي المعاصر تقتضي أن نرجع الى أعمال هؤلاء الرواد وأن نفحص نتائجها وأن نتبين أثرهم على من لحقهم في التأليف الفلسفي، وقد حاولنا أن نساهم في هذا الاتجاه بمجموعة من الدراسات نشرنا بعضها، وسننشر بعضها في وقت لاحق .

ليس لدينا ميل، ونحن نحكم على حصيلة تجديد الصلة بالفلسفة، أن نصدر أحكاما مطلقة بالإثبات أو بالنفي، فهناك معطيات تقود الى التردد بين هذين المستويين من الحكم، وعلى الفكر الذي يريد أن يصدر أحكاما أن يراعي هذه المعطيات، ولدينا في مقابل ذلك ظن بأن دراسة شروط الفلسفة ليست إلا مقدمة للانتقال نحو الفلسفة ذاتها، وهذا جزء مما أشرنا إليه في الدراسات التي يضمنها هذا الكتاب.

وبعد، لابد من الإشارة في نهاية تقديمنا لهذا الكتاب وتهييء القارئ لمجموعة الدراسات التي يضمها الى شعور يغمرنا دائما كلما تناولنا موضوعا مثل هذا الذي نتناوله الآن، وهو أن سعة الموضوع أرحب مما يمكن أن تتناوله مجموعة من الدراسات، وهذا ما يدفعنا دائما الى التأكيد على أن ما نكتبه مساهمة في الموضوع يمكن أن تنضاف إليها مساهمات أخرى تتناوله من

زوايا غير التي تناولناه منها وتدرسه لغايات غير التي رسمناها لأنفسنا في الدراسات التي يشملها كتابنا هذا أو في دراسات أخرى سبق لنا نشرها، إن هذا الشعور بعدم إنجاز كل ما يمكن إنجازه هو الذي يدفعنا دائما الى تكرار الوعد بإنجاز دراسات قادمة في نفس الموضوع، وهذا ما نفعله الآن أيضا.

الفلسفة و الحوار

- 1 -

نريد في هذا المقال أن نبدأ بحثا حول العلاقة الجدلية بين الفلسفة وشروطها، والحوارشرط من شروط الفلسفة ومظهر من مظاهرها في الوقت ذاته . هناك نوع من التلازم بين الفلسفة والحوار، فهي توجد حيث يكون، تقوى بقوته وتضعف بضعفه، وتكاد تغيب بغيابه.

وُجد الحوار مع الفلسفة منذ بدايتها مع اليونانيين في القرن السابع قبل الميلاد، واستمر معها الى يومنا الحاضر. وإن ما نريد الحديث عنه هنا ليس الحوار بين فيلسوفين متعاصرين أو متزامنين فحسب، بل الحوار بين كل الفلاسفة في تاريخ الفلسفة، أي حتى عندما يقوم مذهب فيلسوف على محاورة فلاسفة سابقين له بزمن قد يكون قصيرا، وقد يطول ليصل الى قرون . هذه من مميزات الفلسفة، ومن مميزات الطريقة التي سار بها تاريخها، حيث تشكل هذا التاريخ في مظهر من مظاهره عبر الحوار بين المذاهب الفلسفية.

نبرز في البداية المعنى الذي يكون به الحوار شرطا من شروط التفكير الفلسفي، ونرى بهذا الصدد أن الفكر الفلسفي يتأسس ويتطور في الشروط

المجتمعية التي يسودها حوار فكري عام. فالفلسفة لاتنشأ ولاتتطور في انعزال عن الوضع الفكري العام في المجتمع، والمجتمعات متفاوتة في هذا المستوى من حيث درجة تطورها، ومن حيث نوعية المشاكل المطروحة عليها، ومن حيث الوعي بهذه المشاكل في كل عناصرها وجوانبها وامتداداتها، ومن حيث وضع هذه المشاكل موضع حوار فكري شامل. لذلك، فالتساؤل عن الفلسفة في مجتمع ما يمس في الوقت ذاته الوضع الفكري العام في هذا المجتمع، ولهذا يمكننا أن نميز بين المجتمعات من حيث وضعها بالنسبة للفلسفة . فالمجتمعات التي لايكون التفكير فيها منفتحا بصورة علنية على القضايا المطروحة بها، لاتكون مؤهلة لاحتضان نشأة ونمو الفكر الفلسفي بها . هناك جدل بين تطور الفلسفة وبين شروط الحوار الفكري العام في المجتمع، فبقدر ما تكون الفلسفة نمطا فكريا يذكي الحوار في المجتمع ويؤسس الأفكار على هذا المبدأ، فإن الفلسفة ذاتها تتوقف في تطورها، من جهة أخرى، على توفر شرط الحوار وإمكانيته في المجتمع.

لن تفوتنا فرصة هذا السياق الذي نتحدث فيه عن الفلسفة رابطين وجودها وتطورها بشرط الحوار الفكري الشامل، أن نثبت أن هذا الحوار الفكري ذاته، ومعه الفلسفة، في حاجة الى شرط اخر يبدو أعم، وهو حرية التفكير. فالفلسفة بوصفها فكرا حواريا، تتوقف مثل غيرها من نتاجات الفكر الإنساني على شرط الحرية، لاتوجد بدونه أو يكون أهلها من الداعين إليه، إذ لايمكن تناول مشكلات المجتمع بصورة نقدية، من جهة، وشاملة تركيبية، من جهة أخرى، دون توفر شرط حرية التفكير وقد سبق لنا أن أبرزنا أهمية حرية التفكير بالنسبة للتطور الفكري بصفة عامة، ومنه بطبيعة الحال، تطور الفكر الفلسفي، وقد سبق لنا أن تناولنا في مقالات مسألة حرية التفكير وأثرها على التطور الثقافي للمجتمع بصفة عامة، وأبرزها كذلك المشكلات التي يطرحها غياب حرية التفكير كشرط، والمشكلات التي

يضعها إدماج حرية التفكير كشرط من شروط سيرورة المجتمع[1] . وأما بالنسبة للفلسفة بصفة خاصة فقد أكده الفيلسوف الألماني هيغل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة، فهو يؤكد أن الفلسفة تبرز حين يبلغ الفكر الإنساني درجة من التطور يكون فيها قادرا على التفكير في الوجود بكل حرية، أي حين يستطيع الفكر أن يتحد مع ذاته ويدرك ذاته كقيمة، يرتبط ظهور الفلسفة في نظر هيغل بازدهار الحرية السياسية، علما بأن هذه الحرية ذاتها ترتبط بوعي الفرد بأنه قيمة في ذاته، إذ الحرية تعني في هذه الحالة وعي الفرد بأن قيمته لاترجع الى أي شيء أخر بقدر ما ترجع إليه هو ذاته[2] .

ليس هذا المقام ملائما للحديث عن حرية التفكير بصفة عامة، إذ كان هدفنا من الإشارة الى هذا العامل ودوره في التطور الفكري بصفة عامة أن نبرز أثره الخاص على تطور الفلسفة بصفة خاصة، فإذا كنا قد أوضحنا أن من شروط انبثاق الفلسفة وتطورها وجود حوار فكري عام في المجتمع، فإننا نرى أن من شروط هذا الحوار الفكري العام وجود حرية للتفكير.

- 2 -

الفلسفة فكر حواري، فالحوار بالنسبة إليها طريق لإنتاج المعرفة وصياغتها، ولكن شروط هذا الحوار لاتتعلق بالفلسفة وحدها، بل تتعلق أيضا بمجموع أشكال التفكير التي تتجه الى قضايا تَهُمُّ الفلسفة أيضا.

---

1 - راجع مقالاتنا في جريدة "العلم"
- التطور وحرية التفكير (1993/08/15)
- بعض إشكالات حرية التفكير (1993/08/22)
- مجالات حرية التفكير (1993/08/29)

2 - راجع هيغل : دروس في تاريخ الفلسفة (بالفرنيسة)
مطابع غاليمار - سلسلة أفكار، الدرس الأول، الترجمة الفرنسية (1954)

يتوقف تطور الحوار الفلسفي على تقدم في مجال العلوم، وقد كانت الفلسفة تجد دائما في التطورات العلمية أساسا لتأملاتها، وكانت طرق استناد الفلسفة الى تلك التطورات متنوعة في أشكالها، مختلفة في غاياتها. ولكن الأكيد هو أن التطورات العلمية، وبخاصة منها تلك التي اتخذت صيغة ثورات في تاريخ العلوم، منحت الفلسفة مادة للتأمل، من جهة وفرصة للتجديد في المفاهيم وطرح المشكلات من جهة أخرى . لهذا كله نجد مؤرخي الفلسفة يؤكدون على ضرورة أخذ مستوى العلم في كل عصر بعين الاعتبار عند دراسة الفلسفات التي وجدت في ذلك العصر نفسه. فدراسة تاريخ العلوم يلقي، من هذه الجهة، الضوء على أسس الفلسفات ومكوناتها، ويوضح لنا الأسئلة الضمنية التي كانت تلك الفلسفات كأنساق جوابا عنها تاريخ العلوم في هذه الحالة مفتاح للمذاهب الفلسفية الكبرى، من حيث أن كل واحد منها يحمل في ذاته أثرا للعلاقة التي ربطته بالمستوى العلمي لعصره.

يستند الفلاسفة الى العلم لصياغة إشكالياتهم، أو لتبرير مواقفهم ودعمها، أو لدحض مواقف المذاهب الأخرى، أو لإبراز تطابق مبادئ فلسفتهم مع ما بلغه العلم من تطور . وهكذا فإن الفلاسفة لم يستندوا الى العلم ويحاوروا نظرياته فحسب، بل إنهم فوق هذا قد اعتمدوا على معطيات العلوم المعاصرة لهم من أجل الحوار مع المذاهب الفلسفية الأخرى. فالتأثيرات العلمية في الفلسفة لاتفرض ذاتها موضوعيا على الفلاسفة بفعل تطور العلوم، بل إن الفلاسفة ذاتهم يسعون الى عناصر هذه التأثيرات من أجل أن يجدوا فيها الدليل على ما يقولون أو المثال الذي يوضح نظرياتهم. وبهذه الكيفية، فإن الحوار مع العلم لايظل خارجيا بين نمطين متمايزين من التفكير فحسب، بل إن الفلسفات تدمج هذا الحوار داخل أنساقها بحيث يصبح مكونا من مكوناتها.

نقرأ في الزمن المعاصر لنا حوارا بين الفلسفات كان للعلم فيه دور المرجع والمعيار، ونقصد بذلك الحالة التي أصبحت فيها مظاهر الثورة العلمية المعاصرة مستندا لبعض الفلسفات لنقد فلسفات أخرى، ولبيان تخلفها في مفاهيمها عن مواكبة التطورات التي عرفتها العلوم المختلفة من العلوم الرياضية والفيزيائية والبيولوجية الى العلوم الإنسانية . فقد استندت بعض الفلسفات لنقد الأخرى على المستوى الذي وصلت إليه العلوم، وعن الآفاق التي فتحتها بعض الاكتشافات العلمية المعاصرة، وعن التغيير الذي لحق المفاهيم الفلسفية والعلمية من أثر كل هذه التطورات . لقد قامت قوة بعض الفلسفات المعاصرة على دعوى السعي نحو مطابقة مظاهر الجدة في العلوم، وحكمت على غيرها بناء على هذا السعي بالتخلف عن مسايرة تلك المظاهر، وبعدم مطابقة خطابها لما جاءت به الاكتشافات العلمية من حقائق ومفاهيم، ومن كل هذا نقف على الدور الذي لعبه تطور العلوم في الحوار الفلسفي المعاصر[3] .

لم يقتصر الحوار الفلسفي مع العلوم مع اعتبار كل ما سلف ذكره، على تأثر الفلسفة بالتطورات العلمية ومحاولة مواكبتها، بل إن هناك من مؤرخي الفلسفة ومؤرخي العلوم معا من يؤكد أنه كان للفلسفات بدورها أثر في تفكير العلماء . فكما أنه صار من المعتاد القول بأن الفلسفات تكون متأثرة بمستوى العلوم الذي تعاصره، فإنه من الممكن القول الى جانب ذلك بتأثر العلماء في تصوراتهم وفي عملهم العلمي بالمذاهب والتصورات الفلسفية المعاصرة لهم . وقد أبرز الفيلسوف الفرنسي التوسير أن فلسفة العلماء تتكون من عنصرين متعارضين هما التصورات الناتجة عند العلماء عن عملهم من خلال الممارسة العلمية، من جهة أولى، ثم التصورات التي

3 - قام الاتجاه العقلاني لدى بلانشي وباشلار على هذه الدعوى. راجع مثلا كتاب بلانشي :
La science actuelle et le Rationatisme P.U.F., 1967

يكون أولائك العلماء قد تأثروا فيها بالفلسفات المعاصرة لهم، أو بفلسفات ترجع الى فترات سابقة[4] . وهناك مؤرخ العلوم ألكسندر كويري A.Koyere الذي ينطلق من القول بوحدة الفكر الإنساني بصفة عامة ومن تبادل أنماطه للتأثير والتأثر، بحيث يرى أنه لايمكن الفصل فصلا تاما بين الفكر العلمي والفكر الفلسفي والفكر الديني، وهو لذلك يركز في بعض دراساته على إبراز أثر الفكر الفلسفي على تطور العلوم . إنه لايمكن حقا إنكار أثر الفكر العلمي والتصور الذي يقدمه في كل فترة عن العالم في أنساق الفلاسفة، مثلما هو الأمر بالنسبة لنسقي ديكارت وليبنتز، غير أنه لايمكن بالنظر الى ذلك إغفال أثر الأفكار الخارجة عن العلوم في مسيرتها، مثل الأفكار الميتافيزيقية والفلسفية والدينية. لايمكن إذن فهم تطور العلوم بمعزل عن التصورات التي تقدمها أنساق فلسفية معاصرة لتلك العلوم، ولاتكون التصورات الفلسفية في جميع الأحوال بمثابة العائق للتطور العلمي، بل إنها كانت في كثير من الأحوال إطارا لهذا التطور.

هكذا، فإن الثورة المنهجية التي أنجزها ديكارت صدرت عن تصور جديد للمعرفة، إذ عبر حدس لانهائية الذات الإلهية يصل ديكارت الى اكتشاف الطابع الإيجابي لمفهوم اللامتناهي الذي هيمن على منطقه وعلى إبداعه الرياضي، كما أن الفكرة الفلسفية ، واللاهوتية، لـ «الممكن» وهي وسيط بين الوجود والعدم، سمحت لفيلسوف مثل ليبنتز أن يتجاوز ما عاق فلسفة بسكال.[5]

4- راجع كتاب ألتوسير :

Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants, éd. Maspero 1967

5- راجع دراستنا :نحو إبستيمولوجيا جهوية، ضمن كتاب : الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، ويضم كتابنا الحالي هذه الدراسة

لم يكن هدفنا، في هذا المقام، أن نتابع مظاهر تأثير العلوم في الفلسفة، ولا أن نمضي مع ألتوسير أو كوئيري في إثباتهما لأثر التصورات الفلسفية في تشكل المفاهيم العلمية، بل كان هدفنا ينحصر في الإشارة عبر هذا التأثير المتبادل الى الحوار الذي عرفه تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم معا بين هذين النمطين من التفكير.

كان هدفنا من التوقف عند الحوار الذي أشرنا إليه بين الفلسفة والعلوم أن نوجه الفكر الباحث عن شروط التطور الفلسفي في أي مجتمع الى ضرورة البحث عن قيام هذا الحوار . فلابد لنا أن نتساءل لكي نعرف وضعية الفلسفة في مجتمع ما ومدى تجذر وجودها فيه عن التطور العلمي في هذا المجتمع ذاته، لأن هذا التطور يمكن أن يكون قاعدة لنمو الفكر الفلسفي الذي يستند أحيانا الى تأمل قضايا تطرحها العلوم المختلفة . قد يقال حقا بأن العلوم وماتعرفه من تطورات ذات طابع إنساني شامل وأن الفكر الفلسفي في أي مجتمع يمكن أن يتطور بناءا على التفكير في القضايا التي تطرحها العلوم واكتشافاتها على الصعيد الإنساني العام. لكننا نرى ، دون إنكار ما سلف ذكره، أن التطور الذي يعرفه كل مجتمع بصفة خاصة يساهم في تفتح ذلك المجتمع الخاص على الفكر الفلسفي، وقد سبق لنا في موضع، غير هذا المقام، أن أبرزنا أن لتواصل الفلاسفة والعلماء أثر في تطوير بعض فروع التفكير المتصلة بالعلم والفلسفة في الوقت ذاته مثل تاريخ العلوم والإبستمولوجيا[6] ونريد أن نؤكد هنا أن هذا التواصل يمكن أن يكون له أثر إيجابي على تطور الفلسفة والعلوم بصفة عامة في أي مجتمع يسود فيه.

6 - راجع دراستنا : مهام الإبستمولوجيا، ضمن كتاب جماعي : إشكاليات المنهاج، دار توبقال. وهي أحد فصول كتابنا هذا.

كان ما قلناه حتى عن علاقة الفلسفة بالحوار متعلقا بالحوار كشرط خارجي لتطور الفكر الفلسفي : الحوار الفكري العام في المجتمع وأثره على تطور الفلسفة، حرية التفكير بوصفها أساسا للحوار الفكري العام في المجتمع ذاته، الحوار بين الفلسفة وبين أنماط أخرى من التفكير ركزنا من بينها على التفكير العلمي بصفة خاصة . لكن الحوار بالنسبة للفلسفة لاينحصر في صورة الشرط الخارجي، بل إنه أيضا مظهر من مظاهر تطور الفكر الفلسفي ذاته، ونقصد هنا أن الحوار يكون بين المذاهب الفلسفية المتعاقبة في الزمن ضمن التاريخ الفلسفي الطويل، كما يكون أيضا بين المذاهب المتعاصرة أو المتزامنة . وليس هناك فيلسوف يفكر لوحده، إلا أن يكون ذلك وهما ذاتيا وليس هناك تفكير فلسفي ينشأ عن عدم فلسفي، وليست هناك بداية مطلقة للفلسفة، أو بداية جديدة مطلقة في هذا الباب . كل فكر فلسفي، بالمعنى الحق لهذه الصفة، ينطلق من حوار مع ما هو نتاج لتاريخ هذا النمط من التفكير، ومن أخذ موقعه ضمن هذا التاريخ، وليس الاستمرار أو القطيعة الا مظهران مختلفان لهذا التموقع ضمن سيرورة تاريخ عام، إذ هما بذاتهما نتيجة للحوار مع ما سبق قوله.

يشهد تاريخ الفلسفة بأكمله على أن الحوار كان مظهرا من مظاهر نشأة الفلسفة في كل حين تكون فيه نشأة أو تجديد، وكان أساسا من أسس تطورها. وحتى في اللحظات التي تبدو لنا بمثابة بداية جديدة يوجد حوار بين المذهب الذي يرمز الى تلك البداية وبين ما سبقه، وإن كان التعبير هنا يتخذ صيغة مخالفة عن حالات الاستمرار والمتابعة . ولنأخذ حالة ديكارت مثالا على ما نقوله، فقد لانعثر، ونحن نقرأ ما كتبه ديكارت في مؤلفاته المختلفة، على أسماء فلاسفة يقول بأنه يحاورهم . ومع ذلك، فإن هذا

لايعني غياب الفلاسفة جميعا من فكر ديكارت وهو يتأمل القضايا الفلسفية التي طرحها. فالقارئ العارف بتاريخ الفلسفة يستطيع أن يقف هنا أو هناك في نصوص ديكارت على أفكار ترجع الى فلاسفة سابقين تكون موضع استمرار أو انقطاع في فكره، وقد لايكون غياب الأسماء أو غياب العرض النسقي للمذاهب، راجعين سوى الى إرادة ديكارت تنبيه قارئه الى طريق التجديد وضرورة السير في هذا الطريق من أجل انبعاث لقوة الفكر الفلسفي. وبما أن ديكارت كان يريد أن يوجه قارئه الى التجديد في التفكير في القضايا الفلسفية، وهو ما يقتضي العودة الى علاقة مباشرة بهذه القضايا، فقد كانت نصوصه تختزل بقارئها الطريق فلا تجعله يمر الى تلك القضايا عبر الأسماء والعرض النسقي للمذاهب. ولكن تلك المذاهب كانت حاضرة في فكر ديكارت وهو يعرض الرأي وضده أو يأتي بالدليل ونقيضه، فالحوار الفلسفي مع تاريخ الفلسفة لم يكن غائبا عن النصوص الفلسفية الديكارتية رغم ما قد توحي به القراءة الأولى لها.

كانت نصوص ديكارت، من جهة أخرى، منطلقا لحوار فلسفي معها، وكان اسم ديكارت غائبا في هذا الحوار أحيانا قليلة ولكنه كان حاضرا في أغلب الأحوال . وهكذا، فإننا نعيد قراءة النصوص الديكارتية عبر الحوار الذي كان معها في مؤلفات لوك وهيوم وكنط وهو سرل وباشلار والحبابي وغيرهم من الفلاسفة . انطلق كل واحد من هؤلاء من فكرة من الأفكار الديكارتية وبنى على أساس حواره معها موقفا فلسفيا جديدا، ولا تغيب الأمثلة التي كان فلاسفة أخرون غير ديكارت منطلقا للحوار، ولكن مقام هذه الدراسة وأهدافها لايسمحان بأكثر من الإشارة الى هذا المثال للدلالة على الكيفية التي كان بها الحوار مظهرا من مظاهر نمو الفكر الفلسفي وسيرورته.

لم يكن الحوار في الفلسفة بين فلاسفة لاحقين ومن سبقوهم فحسب، بل إن مكانة فيلسوف ما في تاريخ الفلسفة تتحدد أيضا بمحاورة فلاسفة معاصرين له أو متزامنين معه، وقد تتخذ المحاورة صيغة سجالية عندما يتناول فيلسوفان أو أكثر نفس القضايا ويتخذان بصددها مواقف مختلفة، وقد هيء لنا أن نكون قريبين عبر الدراسة من بعض الفلاسفة الذين ساجلوا ماعاصرهم من مذاهب، مثل باشلار الذي تنعت فلسفته بهذه الصفة والذي بنيت مواقفه في جزء منها عبر سجال مع المذاهب المعاصرة.[7] وهذا ما نلاحظه أيضا عند بياجي الذي لم يجد مانعا من فتح حوار سجالي مع مفكر اخر معاصر له بلور وجهة نظر مخالفة له وهو شومسكي.[8]

كان قصدنا من عرض الأمثلة السابقة أن نمهد لقولنا بأن كل تساؤل عن نشأة الفكر الفلسفي أو تطوره في بيئة ثقافية ما، يتطلب منا أن نتساءل عن مدى محاورة مفكري هذه البيئة الثقافية لتاريخ الفلسفة السابق لهم، وعن قدر الحوار الذي يفتحون الطريق له مع معاصريهم . فالفكر الفلسفي ينمو عبر هذا الشرط أي عبر الحوار مع الفلسفات السابقة والمعاصرة، ولذلك فإن حضور تاريخ الفلسفة وغيابه أو ضعفه حالتان متمايزتان تشرط كل منهما وضعية خاصة للفلسفة في أي مجتمع . ومن جهة أخرى، فإنه لابد من التساؤل عن مدى انخراط المشتغلين بالفلسفة في مجتمع ما في الحوار الفلسفي المعاصر العام الذي يدور حول قضايا الإنسان بصفة عامة. تدل المستويات السالفة الذكر على مساهمة الفكر الفلسفي في مجتمع ما في تطور الفكر الفلسفي بصفة عامة، ولايمكن أن نتصور أن الفلسفة ستنشأ من

7- راجع كتابنا : فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة (بيروت) 1980، الفصل الأول.

8- راجع هذا الحوار ضمن كتاب :

Théories du Langage, Théories de l'Aprentissage, le Débat entre Jean Piaget et Noam Chowsky, édtions du Seuil, Collection point (1979):

جديد في كل مجتمع خاص، ولا أنها ستتطور في كل مجتمع خاص بمعزل عن التطور الفلسفي بصفة عامة.

هناك الشرط الذاتي الذي يخص الحوار الفلسفي داخل كل مجتمع، وفي تصورنا فإن تطور الفكر الفلسفي في مجتمع ما لايمكن أن يكون على وجهه الأتم إذا افترضنا أن كل وجهة نظر أوكل تصور يتطوران في معزل عما عداهما من وجهات النظر والتطورات التي تتعلق بنفس موضوعاتهما.

سواء كان الأمر يتعلق بالحوار مع مجموع المذاهب التي نشأت في تاريخ الفلسفة سابقة أو معاصرة، أو كان يتعلق بالحوار مع التصورات والمواقف القائمة في نفس البيئة الفكرية، فإن ضرورته تدل على انفلات الحقيقة من المستوى الفردي واندراجها ضمن المجهود العام للإنسانية في طرح القضايا المختلفة المتعلقة بالإنسان . يساهم الفلاسفة بشكل متفاوت في تطور الفكر الإنساني، ولكن لا وجود لما يمكن أن نسميه الحقيقة داخل أي مذهب. الحقيقة توجد في مراحل الحوار وخطواته.[9]

- 4 -

لقد تدرجنا في بيان علاقة الفلسفة بالحوار من النظر اليه بوضعه شرطا خارجيا لتطور الفكر الفلسفي، الى النظر اليه بوصفه مظهرا من مظاهر علاقة الفلسفة بنمط آخر من التفكير هو العلم، ثم الى النظر الى الحوار بوصفه مظهرا ذاتيا لسيرورة التاريخ بالفلسفة يتجلى في الحوار بين المذاهب، ونريد أن نختم حديثنا عن علاقة الفلسفة بالحوار بالاقتراب أكثر من الفلسفة والنظر الى الحوار بوصفه منهجا للتفكير الفلسفي.

9 - لقد عبرنا في أكثر من مناسبة عن الدعوة إلى الدور الذي يلعبه حضور الحوار وغيابه، مشتركين في ذلك مع زملاء آخرين مثل بنسالم حميش وعبد الرحمن طه، مع اختلاف في الصيغة.

كان الحوار أحد الطرق التي قدم بها الفلاسفة فكرهم منذ بداية الفلسفة وأشهر من اتخذ هذا الطريق الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي عبر عن فكره في صورة محاورات . فعندما نقرأ محاورات أفلاطون ونتابع خطواته فيها، نجد أنه يقدم لنا الفكرة التي يريد أن يوصلنا معه إليها في حوار مع مايضادها، ونجده يظهر لنا الدليل في حوار مع الدليل المضاد، كما نجد أفلاطون يتدرج بنا في سبيل بلوغ الفكرة التي يريد الوصول إليها عبر إقصاء تدريجي للفكرة أو المجموع الأفكار المضادة ودحض الدلائل التي تتأسس عليها، وقد ظل منهج أفلاطون هذا من أفضل المناهج التي عرضت بها الأفكار الفلسفية في صيغة غير قطعية وفي صورة تسمح للقارئ بمتابعة عناصر الفكرة . فالفكرة عبر الحوار تظهر في تكونها ويتابعها القارئ في الصورة التي تكونت بها لدي صاحبها، وكأن القارئ للفكرة يكون بذاته هذه الفكرة أو كأنه يعيد بناء الفكرة عبر حوار مع الذات تتساكن فيه الدلائل والدلائل المضادة. منذ أفلاطون إذن صار الحوار أحد المناهج التي عرض الفلاسفة بها أفكارهم.[10]

لم يخل التراث الفكري الإسلامي بدوره من استخدام منهج الحوار لعرض الأفكار، وهو المنهج الذي عرف باسم المناظرة، فقد أغنى هذا المنهج التراث الفلسفي الإسلامي، إذ عبر المناظرة كان المتحاورون يعرضون أفكارهم في مواجهة الدلائل المضادة لها غير مكتفين بعرض الدلائل الخاصة المؤيدة لتلك الأفكار . وهذا ما دفع باحثا فلسفيا معاصرا هو زميلنا الأستاذ عبد الرحمن طه الى اعتبار المناظرة منهجا ضروريا لاستمرار الفلسفة وتجديدها في الوقت الحاضر، وذلك لأن الإنسان إذا توقف عن المناظرة منع

10 - راجع كتاب الأستاذ الطاهر وعزيز المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي (بيروت، الدار البيضاء) 1990
طالع بصفة خاصة الفقرة المخصصة للحوار، ص 139 - 144

ذاته من التفلسف، ولأن الإنسان لايزال فيلسوفا ما ناظر غيره. لكن هذه الدعوة الى اعتماد المناظرة منهجا في التفكير الفلسفي المعاصر ارتبطت لدى عبد الرحمن طه بالدعوة الى إغناء هذا المنهج بالمعطيات المنهجية الحديثة، وبخاصة منها ما يعود الى التطورات التي عرفتها علوم صورية مثل المنطق أو النتائج التي توصلت إليها علوم اللسان.[11] .

إن تأكيدنا على الحوار بوصفه منهجا داخليا للفلسفة، وطريقة من أهم طرق الفلاسفة لعرض أفكارهم، يلتقي، في الواقع، مع تأكيدنا بأن الحوار شرط من شروط وجود الفلسفة واستمرارها . فعندما تجعل الفلسفة من الحوار منهجا ذاتيا لها تكون مهيأة في الوقت ذاته للتلاؤم معه كشرط خارجي ولممارسته في علاقتها بأنماط أخرى من التفكير أو في علاقتها بمحيطها المجتمعي وسياقها التاريخي. الفلسفة تذكي الحوار الفكري في المجتمع لأنها بطبيعتها فكر حواري.

إذا عدنا إلى سؤالنا الأساسي في هذه الدراسة وهو علاقة نمو الفكر الفلسفي في أي مجتمع بسيادة الحوار الفكري بصفة عامة والحوار كمنهج لعرض الأفكار الفلسفية بصفة خاصة، فإننا سنقول: إن الفلسفة لاتنبثق إلا في بيئة مجتمعية يعبر فيها المفكرون عن أفكارهم بصورة حوارية، ولايمكن أن يكون هناك تطور فلسفي إذا كانت صيغة التعبير عن الأفكار هي الوثوقية والقطعية، والتأثر بالعقائد الجماعية وبالإيديولوجيات هو ما قد يقود الفلسفة ذاتها نحو الخروج عن التعبير الحواري عن أفكارها، لكن الفلسفة تكون بقدر الإنفلات من هذا التأثر والعودة الى منهجها الأصلي الذي انبثقت به واستمرت بفضله، ولهذا كله لاينبغي أن ننتظر إلا غيابا للفكر الفلسفي في

11 - راجع كتاب الأستاذ عبد الرحمن طه : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدارالبيضاء، 1987 .

البيئة التي يسود فيها الفكر الوثوقي القطعي . والمتفلسف ذي الميل الوثوقي يتوهم فقط أنه يسير في طريق المساهمة في البحث عن حقيقة ما، لأنه يسير في الطريق المعاكس لذلك من حيث إنه يجعل الحقيقة تسكن ذاتا واحدة هي أناه وأفكارا محددة هي الصادرة عن فكره . ولكونه يظل سجين أناه، فإنه لايكلف نفسه عناء التوجه نحو الوجه الآخر من الحقيقة الذي يوجد عند غيره، ونستعير من زميلنا محمد المصباحي تعبيرا قاله في حق فكر ابن رشد وهو يفسر تأثيره في الثقافة اللاتينية عندما قال بأن فكر ابن رشد تميز بخلقه لمنطقة محايدة في فكر الآخر.[12] وفي ظننا أن الفلسفة ليست بالضرورة دحضا لأفكار الغير، بقدر ما هي جهد لاختراق فكره وخلق هذه المنطقة المحايدة داخله، ولتبادل العطاء والأخذ في العلاقة معه، اتجاه نحو الغير، والاتجاه نحو الغير لايمكن أن يكون فعالا إلا عبر الحوار، هذا شرط أساسي من شروط وجود الفكر الفلسفي وتطوره.

12 - راجع كتاب محمد المصباحي : تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الأسلامي (بيروت)، 1995، ص 23

شروط الحوار الفلسفي في المغرب

- 1 -

تناولنا في الفصل السابق علاقة الفلسفة بالحوار من حيث هو شرط من شروط وجودها وتطورها [1] .وقد كانت نيتنا أن نتجه بعد هذا المقال الى دراسة علاقة الفلسفة بشروط أخرى، غير أننا نريد أن نخصص المقال الحالي، ودون الخروج عن الاطار العام السابق، للبحث في شروط الحوار الفلسفي في بيئة ثقافية محددة هي الوضع الفلسفي في المغرب.

مع أننا هنا نريد دراسة حالة خاصة، فإننا نرى من الملائم التذكير ببعض الأفكار الواردة في مقالنا السابق والتي يبدو لنا حضورها في مقالنا الحالي ذا فائدة، من حيث إنها ستجعلنا نتناول بالدراسة الشروط الخاصة للحوار الفلسفي في مجتمع معين دون ترك الشروط العامة لذلك الحوار.

هكذا، فإننا نريد أن نحتفظ، أولا ، بفكرتنا التي اعتبرنا فيها أن الحوار شرط من شروط وجود الفلسفة وتطورها، سواء كان بين فلاسفة متعاصرين أو بين فلاسفة تفصل بينهم فترات متفاوتة في الزمن.

نريد أن نحتفظ ثانيا بقولنا إن الحوار الفلسفي يتوقف على شرط آخر أعم منه، وهو الحوار الفكري العام في المجتمع، وهو ما يعني في نظرنا انفتاح

1 - راجع الفصل السابق من هذا الكتاب ، وسبق لنا نشره كمقال ضمن الملحق الثقافي لجريدة «الاتحاد الاشتراكي» بتاريخ 12 يناير 1996 .

المجتمع على قضاياه وقبول طرحها للتناول الفكري، وهو ما يعني من جهة أخرى أن ينفتح الفكر ذاته على قضايا المجتمع.

نحتفظ ثالثا، بما قنلناه عن حوار الفلسفة مع العلوم وضرورة متابعتها للتطورات العلمية.

نحتفظ رابعا، بتأكيدنا على الحوار كمنهج لعرض الأفكار الفلسفية، وهو ما يبعدها عن الصيغة الوثوقية والقطعية، إذ لافيلسوف يفكر وحده، ولا فيلسوف يمكن أن يبدأ اليوم بداية جديدة في الفلسفة. فقد أصبحت البداية المطلقة، مع افتراض وجودها ، بعيدة عنا في الزمن بفعل التاريخ الطويل لهذا النمط من التفكير وتراكم مذاهب فلسفية كثيرة . فالفيلسوف الحق هو الذي يعبر عن فكره بصيغة تترك مجالا للحوار، الحقيقة بالنسبة للفيلسوف مجال للتشارك في التفكير.

الغاية التي قصدناها من تذكيرنا بهذه الشروط العامة هي ابراز عدم انفصال الشروط الخاصة للفلسفة في أي مجتمع عن شروطها العامة، وفي ضوء هذا نتساءل في المقال الحالي عن شروط الحوار الفلسفي في الفكر المغربي المعاصر.

- 2 -

الشرط الأول لقيام حوار فلسفي هو توفر مادة هذا الحوار ذاته، أي وجود انتاج فلسفي يعبر فيه أصحابه عن مواقف ووجهات نظر في قضايا الفلسفة ومذاهبها، أو يحللون فيه القضايا التي تهم المجتمع والانسان، فالحوار يكون بين وجهات نظر تلتقي في القضايا التي تشكل موضوعها وتختلف في النتائج التي ينتهي إليها تحليلها.

يكون التساؤل الأول إذن حول وجود أو عدم وجود انتاج فلسفي بالمغرب المعاصر أساسا للحوار المطلوب، وللجواب عن هذا التساؤل لابد لنا

من التنبيه الى أن التأليف المتعلق بلفلسفة يمكن أن يكون على عدة مستويات تختلف في قربها أو بعدها من أن تكون قاعدة لوجود فكر فلسفي في أي مجتمع.

قد يتعلق بالفلسفة، أولا تأليف مدرسي يكون هدفه أن يعرض المذاهب والقضايا الفلسفية على جمهور واسع من المتعلمين، مراعيا في عرضه لها مقتضيات تربوية، غير هادف بالأساس الى تقديم وجهة نظر فلسفية شخصية، إلا أنه كون ذلك بصورة غير مباشرة وغير صريحة.

قد يكون التأليف الفلسفي، من جهة أخرى جامعيا يلبي حاجة الدرس الجامعي، ويشترك مع التأليف المدرسي في كونه يعرض القضايا والمذاهب عرضا تعليميا لا تبرز فيه وجهة النظر الشخصية، وإن كانت الفرصة فيه مواتية أكثر من سابقه لظهور هذه الوجهة من النظر.

يكون التأليف الفلسفي أيضا تاريخيا، أي جملة من المؤلفات التي تؤرخ للمذاهب والقضايا الفلسفية بصفة عامة، أو يقتصر من ذلك على تناول الفكر الفلسفي في بعض العصور وبعض الحضارات ونرى أن الذي ينبري للتأليف الفلسفي في هذا المستوى يكون أكثر توترا على الصعيد الفكري في علاقته بالمذاهب الفلسفبة، لأنه عبر تأريخه للمذاهب يؤرخ لحوارها ويعاين مظاهر هذا الحوار وموضوعاته ودلائل الذوات التي تمارسه، كما يعاين تغيرات اتجاهات الفكر الفلسفي وتوجهاته في ظل الشروط الخارجية لهذا الفكر، ولهذا فإن مؤرخ الفلسفة يصبح أكثر من غيره تهيؤا للتحول من المستوى التربوي المرتكز على عرض المذاهب الى المستوى النظري الكامن في التغيبير عن وجهة نظر شخصية من المذاهب الفلسفية وتطورها. فالتعبير عن وجهة نظر شخصية على صعيد التأريخ للفلسفة يعتبر لدينا حدا أدنى من اتخاذ موقف فلسفي عام، وكثيرون هم أولئك الذين كان البحث في تاريخ الفلسفة مقدمة لديهم لصياغة أفكار فلسفية شخصية.

أخيرا، يتخذ التأليف الفلسفي صيغة عرض مذهب شخصي ولن نقول إن هذا النوع من التأليف لاعلاقة له بتاريخ الفلسفة لعلمنا أن كثيرا ممن يعرضون أفكارهم الفلسفية أو يتقدمون عبر تأليفاتهم المتعددة في صياغة نسقية لهذه الأفكار وأصحاب هذا النوع من التأليف هم الذين ندعوهم فلاسفة، دون أن ننكر على غيرهم العلاقة بالفلسفة.

هذه الأنواع من التأليف التي ذكرناها معروفة في كل المجتمعات، بل وإننا نزيد على ذلك قولنا إنها جميعها ضرورية في كل مجتمع لكون كل منها يستجيب لغايات محددة، ولمستوى من مستويات وجود الفلسفة وحضورها في ثقافة معينة . فمن الواضح أن وجود الفلسفة يقتضي أن يكون هناك تعليم فلسفي يكون بمثابة الطريق الى الفلسفة، أو بمثابة الصلة الأولى بالأفكار الفلسفية وحيث أن هذا التعليم مستويات متفاوتة، فإن المؤلفات التي تستجيب لحاجاته تكون بدورها كذلك ، ولهذا فإننا لانطلب ممن ينتدب نفسه للتأليف المدرسي أن يعبر لنا بشكل واضح عن موقفه الفلسفي خلال هذا التأليف لأن الغاية منذ البداية لا تستوجب هذا الأمر، ولأن الوظيفة المقصودة من التأليف لاتتضمن دعوى التفلسف، ولذلك نقول إن التأليف المدرسي له علاقة بالفلسفة من حيث إنه يعرض علينا آراء في هذا المجال، ويقرب من يتوجه إليهم أشكالا من التفلسف في قضايا المجتمع والانسان والعلم والتاريخ والمعرفة... إلخ ولكننا لانقول مع ذلك إن هذا التأليف في حد ذاته فلسفة . لايذكر تاريخ الفلسفة هذا النوع من التأليف لأن هذا العلم لايهتم إلا بالشخصيات التي استطاعت أن ترقى الى صياغة وجهة نظر شخصية متماسكة في القضايا المطروحة على المجتمع والعصر الذي وجدت فيه، ومع ذلك فإن التأليف المدرسي كان ضروريا في أغلب الأحوال، باعتباره الشكل الأولي لحضور الفلسفة. في ثقافة ما مثل ثقافتنا ، ولكي نكون أكثر وضوحا ، نقول إن وجود التعليم الفلسفي

ووجود التأليف الملائم له ضرورة لحضور الفلسفة في مجتمعنا، كما هو الأمر في المجتمعات الأخرى، ولا يمكن أن نقول أبدا إن حضور الفلسفة في مجتمعنا يقتضي غياب التأليف المدرسي، فنحن نقول إن من أخذوا الطريق الى التفلسف وبناء الأنساق الفلسفية، قد مروا عبر التأليف المدرسي في التكوين أو في مرحلة التأليف أحيانا.

إذا تأملنا، عدا هذا، أنماط التأليف التي ذكرناها متعلقة بالفلسفة، فسنجد أننا ذكرناها حسب الترتيب الذي يقوى فيه حضور الفلسفة فيها، والمعيار الذي نعتمده في قولنا هذا هو القدر الذي يوجد في كل نمط من أنماط التأليف من الفكر الشخصي للمؤلف . هكذا نرى أن المؤلفات الموجهة للتعليم الجامعي، أي التي تستجيب للحاجيات التربوية للتعليم الجامعي، تقع في مرتبة عليا بالنسبة للمؤلفات المدرسية حسب المعيار الذي ذكرناه، وإن كان المطلب التعليمي حاضرا في هذين النمطين من التأليف وأقرب المؤلفات التي ذكرناها قربا من الفلسفة تلك الدراسات التاريخية للمذاهب أو القضايا الفلسفية، وكذلك للدراسات التي تتناول بالتاريخ إشكالا فلسفيا معينا، والدراسات التاريخية للفلسفة قد تتعلق بحضارة أو بفترة تاريخية أو بالفلسفة في بلاد معينة أوبشخصية فيلسوف أو بقضية فلسفية، والإشكالات التي تهيء الانسان لاتخاذ مواقف فلسفية، حتى وإن يكن ذلك في صيغة مواقف من مذاهب الفلاسفة وتفضيل بعضها على البعض . ذلك أن الذي يفضل مذهبا على آخر لايفعل ذلك لما يتميز به هذا النسق أو ذاك من تماسك داخلي فحسب، بل أيضا تبعا للمشكلات التي يدرسها النسق وتبعا لما يشعر به قارئ الفيلسوف من قدرة إجرائية لنظرياته على التفكير في المشكلات الحالية وقد كانت نقطة انطلاق كثير من المذاهب الفلسفية هي مواقفها المؤيدة لمذاهب أخرى أو المعترضة عليها، ولهذا كله فإننا نعتبر أن التأليف في تاريخ الفلسفة ضروري للثقافة الفلسفية في كل

مجتمع، إذ فضلا عن كونه يعرفنا بتطور الفلسفة ومذاهبها وقضاياها والذوات المنتجة لها، فإنه يمدنا بثقافة فلسفية تجعلنا على الطريق المؤدي الى اتخاذ مواقف شخصية في مجال الفلسفة. ولهذا كانت دعوتنا دائما الى مزيد من الاجتهاد في التأليف التاريخي للفلسفة ، ولهذاأيضا اعتبرنا أن تاريخ الفلسفة جزء من التكوين الفلسفي [2] .

نلاحظ مع ذلك، أنه مهما تكن قيمة الكتب المؤرخة للمذاهب الفلسفية، فإنها لاتشكل بصورة كافية مؤلفات في الفلسفة وذلك لأن الموقف من المذاهب الفلسفية الماضية ليس إلا وجها من أوجه التفلسف، وليس إلا حدا أدنى من الموقف الذي يمكن أن نسميه حقا بالفلسفي.

لابد من الإشارة، مع ذلك، الى أن الفصل لايكون تاما بين المؤلفات التأريخية للفلسفة وبين المؤلفات الفلسفية، وذلك لأن لبعض الفلاسفة مؤلفات في تاريخ الفلسفة نستمد منها بعض آرائهم، لأنها تتضمن مواقفهم من مذاهب فلسفية سابقة لهم أو معاصرة.

لكي نبرز أخيرا قيمة النوع الاخير من المؤلفات التي تتعلق بالفلسفة والتي سميناها مؤلفات فلسفية بحق، فإننا نقول إنه لو انحصر التأليف الفلسفي في الكتب التأريخية لهذا النمط من التفكير، بما تتضمنه تلك الكتب من مواقف جزئية من المذاهب الفلسفية، لكانت الفلسفة فكرا تنحصر فعاليته في المجال الاكاديمي، ولكان الحوار فيه مجرد تداول لمعارف فلسفية يقع الاتفاق أو الاختلاف في تأويلها لكن الفلسفة في نظرنا أكثر من ذلك، فهي التناول المباشر والشخصي لقضايا المجتمع والانسان، وهي المضي في تحليل شخصي لهذه القضايا، أي الكلام فيها بضمير المتكلم لا

2 - راجع مقالنا في جريدة «الشرق الأوسط»: الفلسفة وتاريخ الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، 1994/8/23، وراجع أيضا مقالنا في نفس الجريدة: التكوين الفلسفي وتاريخ الفلسفة 1994/9/6.

بضمير الغائب[3] لذلك وبناء على المعيار الذي أشرنا إليه من قبل والمتعلق بتزايد قدر الفكر الشخصي، فإن المؤلفات التي دعوناها من قبل بالفلسفية هي التي يتحقق فيها هذا المعيار، وتبرز هذه المؤلفات بوصفها نتاجا فكريا لفعالية ذوات يصير الهدف لديها بالأساس نظريا لاتربويا (قد يحضر التربوي على صعيد منهج العرض) الفكر في هذه المؤلفات يفتح جدلا مع قضايا المجتمع والانسان.

إذا كنا قد أكدنا منذ الفصل السابق أن الحوار شرط من شروط وجود الفلسفة وتطورها، فإننا نؤكد الآن أن الحوار لايكون فلسفيا حقا إلا بين وجهات نظر فلسفية في قضايا أساسية تهم الفلسفة والمجتمع . إن المؤلفات المدرسية والجامعية المكتوبة لغايات تربوية لايمكن أن تكون أساس الحوار المؤسس للتفكير الفلسفي والضامن لاستمراره وغناه.

نقول اعتمادا على ما سلف ذكره: إن وجود أنواع التأليف السالفة الذكر ضرورية لحضور الفلسفة في كل ثقافة، ومجتمعنا مثل المجتمعات الأخرى في حاجة الى حضور مثل هذه المؤلفات في ثقافته، ولكننا مع التأكيد على ضرورتها جميعا، نؤكد أن الانتاج الفلسفي في أي مجتمع لايرقي الى المستوى الذي يتطلب حوارا فلسفيا إلا بقدر ما تتزايد فيه المؤلفات التي تكون تاريخا للفلسفة أو تلك التي تكون قولا في الفلسفة ذاتها.

مهدنا بكل ما سبق الى طرح للسؤال الآتي: هل يعرف واقعنا الفكري الراهن إنتاجا فلسفيا يمكن أن يكون قاعدة لحوار فلسفي مطلوب من أجل أن تلعب الفلسفة دورها المرجو في ثقافتنا وفي مجتمعنا؟

---

3 - عبرنا عن هذه الفكرة في عرضنا الذي شاركنا به في ندوة «راهن الفكر الفلسفي بالمغرب» التي نظمتها الجمعية الفلسفية المغربية بتاريخ 1996/1/7.

نريد أن ندفع بإجابتنا عن هذا السؤال الى تجنب كل تأكيد مطلق ونريد أن نبحث في العناصر الواقعة بين الجواب الإيجابي المطلق والجواب السلبي المطلق عن جواب يضفي النسبية على ذاته لأنه يأخذ بعين الاعتبار عوامل كثيرة تتعلق بالزمن، وبالانقطاع والاستمرار، وبالتمثل والتجديد، وبالتأثر وتجاوز المؤثرات، وبالرغبة في معالجة القضايا الواقعية التي تواجه مجتمعنا والانحصار في حدود الفكر الذي يستجيب لمقتضيات أكاديمية.. آلخ.

لايمكن في نظرنا أن يكون الجواب سلبيا بإطلاق على السؤال الذي طرحناه، وهذا لأن هناك فعلا **إنتاجا فلسفيا** في المغرب المعاصر استأنف وجوده منذ أربعة عقود من الزمن بفضل مؤلفات محمد عزيز الحبابي التي صدر أولها وهو «من الكائن الى الشخص» سنة 1954 وتليه مؤلفات أخرى متممة له من حيث الموضوعات واتجاهات التفكير، إلا أن يكون ذلك إغفالا مقصودا له أسباب ذاتية أو موضوعية . ومادمنا هنا بصدد الحديث عن الانتاج الفلسفي فلابد من التأكيد أن مؤلفات محمد عزيز الحبابي لاتندرج ضمن الصنف المدرسي أو الجامعي، كما أنها ليست مؤلفات في تاريخ الفلسفة، بل هي قول في الفلسفة بالذات واتخاذ لمواقف فلسفية من قضايا كانت مطروحة ومن مذاهب كانت سائدة، وهي كذلك حوار مع تاريخ الفلسفة ككل، وحوار مع بعض المذاهب المعاصرة نمثل له بالحوار مع نظرية الحرية عند برغسون في كتاب «أحرية أم تحرر»؟ ثم إن كتب الحبابي تتضمن دعوى واضحة لذات تتحدث بوصفها تتفلسف لابوصفها مكتفية بالتاريخ لهذا النمط من التفكير، وقد استمر محمد عزيز الحبابي معبرا عن موقفه الفلسفي بالكتب الفلسفية، ولكن أيضا بالإبداع الشعري والأدبي بصفة عامة. إننا هنا أمام واقعة تاريخية لايمكن لمؤرخ الفكر أن يغفلها، إلا أن يكون مجانبا للحق والموضوعية.

لم يستطع الانتاج الفلسفي المغربي أن يستمر منذ البداية في هذه البداية القوية التي مثلتها مؤلفات محمد عزيز الحبابي. فقد عاد التأليف الفلسفي في المغرب الى الاتجاه نحو تلبية الحاجات التربوية للتعليم الفلسفي، وهذا ما تركز فيه التأليف في سنوات الستين والسبعين من عقود هذا القرن. لقد كانت الضرورة في هذه المرحلة هي الاستجابة الى ما يقتضيه إرساء دعائم تعليم فلسفي باللغة العربية. ولذلك نقول إن هذه المؤلفات المدرسية لعبت دورا هاما في التعريف بالفلسفة وقضاياها ومذاهبها ومشاكلها لدى جمهور واسع من الناس، لاينحصر بالضرورة في المشتغلين بهذا النمط من التفكير. ومع أن هذه المؤلفات كانت ذات طابع مدرسي تكويني، فإننا لا يمكن أن ننكر، من جهة أخرى، أنها كانت تتضمن حدا أدنى من الموقف الفلسفي يمكن أن نتعرف عليها عند المقارنة بينها أو عند النظر في ترتيب كل واحد منها لموضوعاته والقضايا التي يثيرها[4].

منذ نهاية السبعينات بدأ يظهر تأليف فلسفي جديد كان في بدايته منبثقا عن أبحاث جامعية، ثم صار بعد ذلك متحررا عند البعض من حيثيات البحث الجامعي. أصبح الهدف في هذا التأليف الجديد لا يقتصر على تلبية حاجة تربوية، بل يطلب قيمة نظرية، لأنه أصبح يثير قضايا فلسفية ويقدم ذاته كوجهة نظر تحليلية أو تاريخية لبعض المذاهب الفلسفية أو لبعض المشكلات الفلسفية على الأقل، وبقدر ما تزايد عدد المؤلفات من هذا النوع وتعددت الأسماء المؤلفة لها، تزايد مع ذلك الوعي بأن الفلسفة في المغرب قد حققت خطوة جديدة، ونظرا للصدى الذي تركته هذه المؤلفات داخل المغرب وخارجه في البلاد العربية الأخرى، بل وخارج البلاد العربية، فقد أصبح الحديث يجري عن فكر فلسفي مغربي معاصر.

4 - قام المفكر المصري محمود أمين العالم بدراسة من هذا النوع للكتب المدرسية في مصر، نحيل القارئ عليها، وهي منشورة ضمن كتاب: الفلسفة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية 1985.

بالاضافة الى مؤلفات محمد عزيز الحبابي التي ظهر منذ أواسط الخمسينات من هذا القرن، فإن هذه المؤلفات الجديدة التي بدأ تزايدها منذ نهاية السبعيات هي ما يشكل الانتاج الفلسفي المغربي الذي نرى أنه يمكن أن يكون في المغرب قاعدة لحوار فلسفي سيعمل لاشك على خلق شرط ملائم لتطور مرغوب فيه للفكر الفلسفي.

بقي لنا الآن أن نعالج الجزء الثاني من سؤالنا، وهو المتعلق بوجهات نظر مختلفة يعبر عنها الانتاج الفلسفي المغربي، ويمكن أن تكون قاعدة لحوار فلسفي.

لقد سبقت لنا محاولة عن هذا السؤال في بحث عنوانه «الفكر الفلسفي في المغرب: قضاياه وإشكالياته» وهو يشكل فصلا من كتابنا «بناء النظرية الفلسفية» وقد صنفنا الاشكاليات التي تظهر من خلال التأليف الفلسفي المغربي الى : ثالثية، ودينية، وتراثية، وحداثية، ومعاصرة، وإبستمولوجية، ونفضل أن نرجع القارئ الى هذه الدراسة[5] وكذلك الى بعض الدراسات الأخرى التي تعلقت بالفكر الفلسفي المغربي المعاصر[6] .

من كل ما سبق ذكره نستنتج أن أحد شروط الحوار الفلسفي متوفرة في المغرب بفضل ما تم إنجازه حتى الآن من مؤلفات فلسفية تتضمن تاريخا لمذاهب وقضايا، وتتضمن مواقف في الفلسفة أو من مذاهبها وتاريخها ، وتتضمن قدرا من الخلاف بينها يثير إشكالات لم تدرس بعد بما فيه الكفاية بما يثير الحوار بين الاشكاليات المتواجدة في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر.

---

5 - راجع ذلك ضمن كتابنا: بناء النظرية الفلسفية دار الطليعة (بيروت) 1990، وعنوان هذه الدراسة الفكر الفلسفي ف المغرب، قضاياه وإشكالياته.

6 - راجع كتاب الاستاذ عبدالسلام بنعبد العالي: الفكر الفلسفي في المغرب، دار الطليعة (بيروت)1983.

إذا نظرنا الى الانتاج الفلسفي في المغرب المعاصر، فإننا نميل الى تجنب قولين في أحدهما تضخيم غير مطابق للواقع، وفي ثانيهما تنقيص من القيمة لا يأخذ بعين الاعتبار التراكم الحاصل والتقدم الناتج عن هذا التراكم. فلسنا، من جهة أولى، من القائلين بوجود فكر فلسفي مغربي معاصر بالمعنى التام للعبارة، لأن ذلك يقتضي أن تكون هنالك مذاهب فلسفية متعددة متعارضة من حيث طريقة طرحها للمشاكل ومن حيث الآفاق التي توجه الفكر نحوها، لكننا لانريد، من جهة أخرى، أن نحكم بالعدم على وجود نلاحظ تطوره كما وكيفا، ولذلك اكتفينا بالقول بوجود إشكاليات ضمن الانتاج الفلسفي المغربي المعاصر.

تساؤلنا الأساسي، إذن،هو: لماذا لم يكن هذا الانتاج الفلسفي الموجود أساسا لحوار فلسفي؟ ولماذا لايوجد هذا الحوار إلا في حالات محدودة ليست كافية للعمل على تطوير فكر فلسفي؟

نرى أن ضعف الحوار الذي قد يصل أحيانا الى عدم الظهور للملاحظة الأولى يرجع الى أسباب ذاتية وموضوعية.

نرى قبل الدخول في هذه الأسباب ضرورة توضيح ما نعنيه بالحوار، للتمييز بينه وبين أشكال أخرى من التواصل الفكري. فإننا نريد أن ندفع القارىء معنا الي التمييز بين الحوار وبين السجال. فالسجال الفكري الذي يدعو له البعض قد يكون أساسا لتبادل نقد إقصائي أكثر مما هو سبيل لبلورة فكر فلسفي. إنه وسيلة لما يمكن أن نرى فيه معارك فكرية أكثر مما هو بناء لقضايا فلسفية. أما الحوار الذي ندعو له فهو ما يمكن أن نعبر عنه بالقول إنه صيغة لاندماج الأفكار وتداخلها، كما أن الحوار في نظرنا هو الخروج من تفكير الذات المنعزلة افتراضا الى تفكير الذات بالمعية. الحوار الفلسفي الذي نرى أن وجوده لدينا يتميز بالنقص، علما بالدور المطلوب الذي يمكن أن

يلعبه في تطوير الفكر الفلسفي في مجتمعنا، هو الذي نفكر بفضله في القضايا المطروحة ونحن نتمثل في الوقت ذاته تفكير غيرها في هذه القضايا ذاتها. الحوار الفلسفي المطلوب هو الذي لايكون فيه الاكتفاء بوجود إشكاليات مختلفة فحسب، بل يقع فيه تجاوز ذلك الى تبادل التأثير والنقد، والاستمرار والانقطاع بين هذه الإشكاليات.

ما الذي يجعل هذا الحوار غائبا أو حاضرا بصورة غير كافية؟

هناك كما قلنا أسباب ذاتية وموضوعية نراها متداخلة متكاملة في إضعاف الحوار أو في اتخاذه شكل سجال.

نبدأ من بين جميع الأسباب بأكثرها عمومية، وهو في نظرنا الصعوبات التي تطرحها المرحلة الراهنة من التطور الفكري في مجتمعنا. فإن الفكر لدينا يوجد، على العموم، في مرحلة تطرح عليه فيها مهمة مزدوجة هي مهمة إعادة ربط الصلة بالتراث الفلسفي العربي الإسلامي، من جهة ، ثم مهمة استيعاب الفكر المعاصر من جهة أخرى. ونظن أننا نستطيع القول إن المشتغلين بالفلسفة في مجتمعنا ينقسمون بين طرفي هذه المهمة المزدوجة الى مهتمين بجانب إعادة ربط الصلة بالتراث والى منشغلين باستيعاب الجديد في الفكر الفلسفي المعاصر علما بتنوع هذا الجديد وغناه. ونظرا للصعوبات التي تكتنف مهمة المشتغلين بالفلسفة في كل جانب من جانبيها السالفي الذكر،ونظرا للمجهود الذي تتطلبه من أجل إنجازها في أحسن صورة وللزمن الذي يقتضيه ذلك الانجاز، فإن الحوار بين المشتغلين في الجانبين لم يكن الأمر الذي توفرت شروطه فوجب لذلك تحققه.

نحن في مرحلة بداية جديدة للفلسفة في مجتمعنا، ونظرا لما تقتضيه مثل هذه المرحلة من إعادة تأسيس لكثير من الأفكار والمجالات التي يتجه إليها التفكير الفلسفي، ونظرا لأن الفراغ الذي تركته فترة الانقطاع عن

انتاج فكر فلسفي يجعل كل مشتغل بهذا النمط من التفكير يشعر بأنه أمام مهمة تعيد التأسيس عن طريق إعادة ربط الصلة بالتراث والبحث عما يكون فيه قابلا للاستمرار في الحاضر، أو يشعر بأنه يدمج في واقعنا المعاصر، وبصفة تأسيسية، مجالات جديدة من الفكر أو أفكارا لم يسبق تداولها في تراثنا الفلسفي، أو أفكارا تجعلنا على صلة بالواقع الفلسفي المعاصر في العالم.

وحيث إن الشعور بإعادة تأسيس الحضور الفلسفي في ثقافتنا هو ما يؤطر في كثير من الأحوال الانتاج في هذا المجال، فإن الإشكاليات القائمة غير مكتملة في ذاتها (باستثناء الحبابي طبعا) وهي تبدو لذلك غير قادرة على مغادرة نطاقها المحدود للاتجاه في طريق التداخل الحواري مع إشكاليات أخرى. كل إشكالية هي في طور البناء يشعر صاحبها أنه لايمكن أن يمضي بها في الوقت ذاته في طريق الحوار.

يضاف الى الشرط الموضوعي السالف الذكر شرط أخر ذاتي بغير تعبير صريح، ونقصد شرط عدم الاعتراف المتبادل وقد سبق لنا أن عبرنا في أكثر من مناسبة عن ضرورة توفر شرط الاعتراف المتبادل بوصفه شرطا للنمو الثقافي بصفة عامة، ولتطور ثقافتنا الفلسفية بصفة خاصة[7] ويمكننا أن نتعرف على عدم الاعتراف المتبادل بتطبيق القياس المرجعي، أي بالبحث في كل مؤلف فلسفي عن مدى حضور النصوص الأخرى داخله، وهو ما يعني أن صاحبه يفكر وهو يضع أمامه أطروحات الغير وأفكارهم. فالحوار ليس فكر الخطوط الفكرية المتوازية التي لا لقاء بينها، بل هو فكر الخطوط المتقاطعة. ولانمو للثقافة الفلسفية في مجال فكري تنطبق عليه مصادرة التوازي الاقليدية التي لا تلتقي فيها الخطوط المتوازية ويجب إذن الانتقال

7 - راجع مقالنا في جريدة العلم: من الثقافة المتراكمة الى الثقافة المتحاورة 1993/6/7.

الى مجال تلتقي فيه خطوط الافكار وتتقاطع بينها. لكن القياس المرجعي الذي تحدثنا عنه يظهر لنا أن الواقع عكس المطلوب، الا في حالات محدودة، حيث نلاحظ غياب الاشارة الى مرجع فكري آخر، حتى وإن كان الأمر يتعلق بتناول نفس الموضوع وفي زمن لاحق.

نرى أن هذا الشرط الذاتي يلتقي مع الشرط الموضوعي الأول السالف ذكره . فلكون الذوات المفكرة في مجال الفلسفة في الوقت الحاضر تعي بلحظة إعادة التأسيس التي تؤطر تفكيرها، وهذا شرط موضوعي، فإن هذه الذوات تمارس في صراع غير معلن في كثير من الأحيان لعبة المواقع. فالكل يسعى الى احتلال موقع يراه ملائما لذاته ضمن مرحلة التأسيس، وهذا أمر لايمكن إلا الإعتراض عليه إذا أصبح يدل على إهمال الذات المفكرة لما يروج حولها من الأفكار. وهذا طريق لايؤدي الى تطور الفكر الفلسفي، علمامنا بأنه لا وجود لفيلسوف يفكر وحده إلا في ذهن يفترض خيالا هذا الوجود. مع ذلك، ورغم ضرورة الحوار، فإن ما نلاحظه على التطورات الفكرية في مجال الفلسفة هو وجود إشكاليات ومشاريع فكرية يسير كل منها في استقلال عما عداه. المواقع المتخيلة مانع من الحوار، والعودة الى المواقع الواقعية هي أساس الحوار الذي يمكن أن يساهم في تطور فكر فلسفي في مجتمعنا. هذا الوضع يجعل الأحكام المسبقة المتبادلة هي سيدة الموقف، حيث لا يتم استيعاب فكر الغير أو اتجاهه المذهبي والمنهجي.

في إطار ضعف الحوارالفلسفي الذي يجعل الاشكاليات متقاطعة بدل أن تكون متوازية، فإن تطور الفكر الفلسفي في مجتمعنا لايمكن أن يتطور بفعل ذوات مفكرة تسلك وفق الصيغ الضمنية التي نمثل لها بما يلي: القول ببداية مطلقة، عدم الاعتراف بالغير، طلب الحوار من جهة واحدة، أي أن تطلب ذات ما أن يكون فكرها موضوع حوار فلسفي ومنطلقا لها دون أن

تمارس هي ذاتها الحوار، أن نكتب لكي نُقرأ دون أن نجشم أنفسنا عناء قراءة الغير، النقد الذي يوجه الى إشكاليات فكرية أو الى انتاج فلسفي دون الاطلاع عليه إلخ.. لايمكن في نظرنا لأية صيغة مما ذكرناه أن تكون إطارا لتطوير فكر فلسفي، إذ كان الأمر يعني هنا تطور هذا الفكر في مجتمع.

هناك شرط موضوعي آخر يعوق قيام حوار كاف بين الاشكاليات التي يتضمنها الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، وهو سعة المجال الذي يصدر فيه ما يمكن أن ندعوه بالتأليف الفلسفي. ذلك أنه يصعب علينا أحيانا أن نجد خيطا هاديا موحدا يربط بين المؤلفات المتزايدة التي ندمجها ضمن هذا الصنف، سوى أن نعتمد معيار المؤلفين الذين نعلم اشتغالهم بالفلسفة في الإطار التعليمي.

المؤلفات التي أصدرها المشتغلون بالفلسفة حتي الآن تندرج ضمن ميادين كثيرة: الفلسفة الاسلامية ومذاهبها وتاريخها والتراث العربي الاسلامي بصفة عامة، وفي علاقة مع هذين الميدانين نجد أيضا مؤلفات تتعلق بتاريخ الافكار وتاريخ الايديولوجيات، والفكر السياسي الاسلامي أو الفكر السياسي الأوروبي. هناك أيضا الفكر العربي المعاصر، والجانب الايديولوجي والسياسي منه بصفة خاصة، وهناك الفلسفة الاوروبية المعاصرة باتجاهاتها المختلفة ذات النزعة الانسانية أو التي تنتقد هذه النزعة، والاتجاهات الداعية الى الحداثة، هناك أيضا مؤلفات تتعلق بالفكر المغربي في القرن التاسع عشر وبداية هذا القرن، ومؤلفات أخرى تبحث في الفكر الفلسفي تتعلق بالابستمولوجيا وتاريخ العلوم، والمؤلفات التي تتعلق بالمنطق... إلخ.

ما نقصد الاشارة إليه هنا أن الميادين التي اتجه إليها تأليف المشتغلين بالفلسفة متباعدة أحيانا ومتقاربة في بعض الاحيان الاخرى. وتباعد الميادين

التي اتجه إليها التأليف الفلسفي عامل يؤثر بفعل تكامله مع وجود الجميع في مرحلة إعادة التأسيس لكي يجعل الحوار الفلسفي بين هذه الميادين صعبا ولاشك أن العوامل الذاتية التي سلف لنا ذكرها تزيد من هذه الصعوبة.

يخطر في بالنا أحيانا التساؤل الآتي: ما الذي يجمع المؤلفات التي ننظر إليها اليوم بوصفها نتاجا فلسفيا ؟ ثم هل يمكن أن نخرج بتعريف موحد للفلسفة وللقضايا التي ينبغي أن يهتم بها الفيلسوف أو من يسعى الى أن يكون ذلك من خلال المؤلفات المتنوعة التي تشكل المجال الفكري للفلسفة في مجتمعنا؟

إضافة الى معيار مؤلفيها، فإننا نرى أن هذه المؤلفات ترمز الى بحث المشتغلين بالفلسفة عن الأفكار والتصورات والموضوعات التي يمكن أن ينبني عليها تأسيس جديد للفلسفة في ثقافتنا لكننا يمكن أن ننظر الى كثير من المؤلفات في تاريخ الافكار والايديولوجيات، وفي تاريخ الفكر السياسي محاولات للابتعاد عن الموضوعات الحق للفلسفة التي يبدو أن زمنها قادم، بغض النظر عن المجهود الإستثنائي الذي قام به محمد عزيز الحبابي.

ونظرا لشساعة ما يفصل بين اهتمامات المشتغلين بالفلسفة في مجتمعنا، فإن هناك تواجدا صامتا بين الميادين المختلفة التي وقع فيها التأليف، بل وهناك تبادل إقصاء ضمني بين هذه الميادين: الاهتمام بالتراث والاهتمام بالفلسفة المعاصرة، والاهتمام بالمنطق والابستمولوجيا وتاريخ العلوم، والاهتمام بتاريخ الافكار السياسية وتاريخ الايديولوجيات. فكل خط من الخطوط التي تسير فيها المؤلفات الفلسفية يقدم ذاته على أنه التأسيس الجديد الحق للفلسفة، أو الأقرب من غيره الى هذا التأسيس.

يبدو أحيانا أن ما يوحد هو السؤال: كيف يصير من الممكن إعادة إدماج الفلسفة في ثقافة انقطعت عنها منذ زمن بعيد؟

لكن، إذا كنا من جانبنا ندعو الى ضرورة حوار فلسفي باعتباره شرطا من شروط وجود الفلسفة وتطورها في مجتمعنا، كما هو الحال في مجتمعات أخرى، فإننا نرى في الوقت ذاته أن من بين الشروط الأساسية لقيام هذا الحوار ذاته الاستناد الى الثقافة الفلسفية من أجل الاتجاه نحو التفكير في قضايا الانسان والمجتمع والتاريخ والثقافة والسياسة كما هي مطروحة في مجتمعنا في الوقت الراهن. إن أحد شروط قيام حوار فلسفي مثمر، في نظرنا، يكمن في استثمار الثقافة الفلسفية في تفكير تصبح له علاقة مباشرة مع الوقائع التي يشهدها عالمنا المعاصر، ومع التطورات التي يشهدها عصرنا على جميع الأصعدة، ولكن من منظور وضع مجتمعنا وموقعه ضمن هذا العالم المعاصر، فالحوار الفلسفي الحق لايكون فيما اختلفنافيه من آراء تؤول مذاهب فلسفية قديمة أو معاصرة، ولا في تصوراتنا عن تاريخ الأفكار والمذاهب، ولا في اختلافنا حول المناهج التي نطبقها في دراساتنا الفلسفية، بل إن الحوار الفلسفي الحق لايكون حتى حول النتائج التي نتوصل إليها من دراساتنا في مختلف ميادين الفلسفة. دون أن ننكر أن هناك حاجة الى مزيد من التأليف في جميع الميادين التي تنتمي الي الفلسفة والتفكير في الموضوعات التي تتعلق بها، ومع أننا كذلك نرى ضرورة إدماج كثير من الاهتمامات والنظريات والاتجاهات الجديدة في الفلسفة في دراساتنا الجامعية والتأليف فيها[8]، فإننا نرى في الوقت ذاته أن الفكر الفلسفي الذي سيكون مهيئا للاتجاه نحو الحوار بين الاتجاهات التي تتواجد فيه هو الذي سيحقق قفزة كيفية عندما تصبح الثقافة الفلسفية بالنسة إليه مجرد قاعدة يعتمد عليها، ولكن في تحرر نسبي منها في نفس الوقت ، لكي يتجه الى المساهمة المباشرة في بلورة قضايا فلسفية جديدة وتطوير وجهات نظر

8 - راجع ما عبرنا عنه الى جانب زملائنا ضمن كتاب الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، نفس المعطيات السالفة الذكر.

خاصة بصددها. فالفلسفة كما قلنا لاتوجد حقا في المؤلفات المدرسية أو الجامعية، وإن تكن هذه المؤلفات رمزا لمستوي من حضروها في المجتمع، بل توجد في المولفات الفلسفية التي تصبح لأصحابها وجهات نظر واتجاهات شخصية في التفكير. والانتاج الفلسفي الذي عرفه المغرب في العقدين الأخيرين من الزمن يهيء الفكر الفلسفي المغربي المعاصر للاتجاه في هذا المسار. ولنعد في نهاية هذه الدراسة الى الشروط العامة التي احتفظنا بها منذ البداية لنقول إن المعيار الآن هو مدى تطور حوار فلسفي جاد (وليس السجال)، يجعل خطوط التفكير متلاقية لامتوازية، ثم لكي نقول أيضا إن معيار وجود فكر فلسفي مغربي داخل ما تحقق من إنجاز حتى الآن هو مدى وجود حوار بداخله مع المذاهب الفلسفية، والتطورات العلمية، والتغيرات المجتمعية والسياسية والثقافية التي يعرفها عالمنا المعاصر، أي أن المعيار هو مدى اندماج هذا الانتاج في تاريخ الفكر الفلسفي وفي القضايا الانسانية المعاصرة في الوقت ذاته.

تلك، إذن، شروط الحوار الذي نراه ممكنا في الفكر المغربي الفلسفي المعاصر، وذلك أيضا هو الطريق الذي نراه ذا فائدة بالنسبة لما يكون على هذا الفكر أن ينجزه في المستقبل.

الفكر الفلسفي في المغرب بين الاتباع والتأثر والتجديد

- 1 -

يصعب على الإنسان في كثير من الأحيان أن يعود الى موضوع سبق له القول فيه، وهذا للشعور بأن ما قيل يكفي لحجب ما يمكن أن يقال، إلا أن يكون هناك جديد على صعيد الموضوع المدروس وعلى صعيد القول فيه معا.

هذا هو الشعور الذي انتابني وأنا أعاود التفكير مرة أخرى في مسألة التبعية والتجديد في الإنتاج الفلسفي العربي عامة، وفي الإنتاج الفلسفي المغربي بصفة خاصة.

سبق لي في الواقع أن تناولت مسألة الإتباع والإبداع في الفلسفة العربية في كتابين سابقين: أولهما كتاب «حوار فلسفي» وثانيهما كتاب «بناء النظرية الفلسفية» وكلاهما يحمل عنوانا فرعيا يشير الى أنه مجموعة من الدراسات المتعلقة بالفلسفة العربية المعاصرة.

لا أجد أنني أميل الى مخالفة ما قلته سابقا، ولكني أريد في هذه الدراسة أن أجعله منطبقا بصفة خاصة على وضع الفكر الفلسفي في المغرب في الوقت الراهن، ولذلك أجد أنه من الملائم التذكير ببعض الخلاصات العامة التي انتهيت إليها في دراسات سابقة لأنها تشكل إطارا عاما للمسألة التي ندرسها في هذا المقام.

أبرزت في محاولة أولى تضمنها كتاب «حوار فلسفي» أن مسألة التجديد في الفلسفة لاتجد مسارها لدى المتفلسف في مجرد الإعلان عن الإنتماء الى إحدى التسميات المعروفة في تاريخ الفلسفة، بل إن هذا التجديد يكون عندما يوجه المتفلسف انتباهه بالدرجة الأولى الى مشاكل مجتمعه وعصره، غير متغافل عما يفصل عصره عن عصور أخرى.[1] .

كان هناك أيضا تأكيد على أن التجديد في الفلسفة الذي نتفق علي ضرورته، يكمن بالنسبة للمفكر غير الغربي بصفة عامة في التخلص من إطلاقية سلطة المرجعية في طرح الإشكالات وفي بناء النظريات، كما كان هناك توضيح الى أن كل سعي للانتساب الى تسمية ما من تسميات التاريخ الفلسفي لايكون أساسا للتجديد حين يتم على حساب الاهتمام بالمشكلات الواقعية للمجتمع والعصر، فالسلطة المرجعية الحقيقية للفكر الفلسفي المجدد هي ما يعرضه عليه العصر من مشكلات، لا ما تطرحه عليه المذاهب من تصورات.[2]

في هذا السياق أكدنا أيضا على أن نقطة انطلاق التجديد الفلسفي بالنسبة للمفكر غير الغربي تكمن في انتباهه الى المشاكل التي لم يستطع الفكر الفلسفي الغربي بشروطه الخاصة أن يسعها وأن يخصصها بتحليله.

فعبر هذا رأينا أنه يمكن للفكر في العالم غير الغربي أن يجد طريقه الى اكتساب القيمة الشمولية.[3]

ذهبت في محاولة سابقة أخرى الى التأكيد على ضرورة إضفاء النسبة على مسألة النعتين اللذين قد ننعت بهما الفكر الفلسفي في واقع ما كالواقع

1 - راجع : محمد وقيدي، حوار فلسفي، دار توبقال 1985، الفصل الأول.

2 - المرجع السابق، نفس الفصل.

3 - راجع : محمد وقيدي بناء النظرية الفلسفية، دار الطليعة (بيروت) 1990، الفصل الثاني.

العربي عامة أو المغربي خاصة، والنسبة، كما بينت، تعني ألا وجود لاتباع مطلق، ولا لإبداع مطلق، وهذا لأن الفيلسوف يفكر وهو يبحث لذاته عن موقع ضمن تاريخ شامل هو تاريخ الفلسفة، سواء تعلق بهذا التاريخ الشامل لهذا النمط من التفكير أو تعلق بهذا التاريخ في نطاق محدود يخص أمة ما أو حضارة معينة. ذلك أنه حين نضع الإشكال بالصيغة التي تجعلنا ننظر الى كل استحضار لفلاسفة آخرين بوصفه اتباعا، فلن يكون هناك مجال للإبداع في مجال الفلسفة، لأن الفلاسفة لم يفتأوا منذ نشأة هذا النمط من التفكير الذي يجمع بين مذاهبهم يستحضرون فلاسفة آخرين، وإذا اعتبر التفكير انطلاقا من تاريخ الفلسفة اتباعا، فلن يكون في هذا التاريخ إلا الاتباع [4].

هناك مسألة أخرى أرى من الملائم التذكير بها والعودة الى إثارتها، وهي التميز بين التأثر والتبعية، ثم النظر الى علاقة كل منهما بالإبداع الفلسفي.

التأثر لايتعارض في نظرنا مع أصالة الفكر المتأثر . فعند ما نفكر في تاريخ الفلبسفة، فإننا لانستطيع أن ننفي عن فيلسوف ما صفة التجديد في فكره إذا ما قادتنا دراستنا إلى تبين تأثره بغيره من الفلاسفة السابقين له والمعاصرين، إذ خارج البداية المطلقة المفترضة للفلسفة، أصبح كل الفلاسفة منذ أفلاطون والى الآن بعيدين عن الجدة المطلقة في تفكيرهم، وغدا بإمكان المؤرخ أن يبحث عن أصول لكل فكر أو لكل فكرة فلسفية، فالتأثر أحد الشروط الموضوعية لسيرورة التاريخ الفلسفي، وإذا كان هناك اليوم ما يؤشر على بداية جديدة للفكر الفلسفي في المغرب، فإن هذا الفكر لن يخرج عن الإطار العام لتلك السيرورة . ومن جهة أخرى، فإنه لايمكن أن نسم بالتجديد كل فكر يعبر صاحبه عن وعي ذاتي بالجدة، أو كل فكر لاتتضح

4 - نفس المرجع السابق، الفصل الثالث : الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة.

لنا بسهولة أصوله الفكرية. نستعيد هنا ما قلناه سابقا في كتابنا، «بناء النظرية الفلسفية". إن تاريخ الفكر وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة تعاقب للنظريات التي يؤثر بعضها في بعض بسبب السبق الزمني أو حتى بفعل المعاصرة، والفلسفة لاتُبنى علي رفض كل تأثير، بل تنطلق من تبني تأثيرات معينة مع العمل على تأويلها تأويلا جديدا وإدماجها ضمن إشكالية جديدة، وإذا ما أردنا أن نبحث عن الإبداع في المجال الفلسفي بوصفه ما يعارض كل تأثير فسيصعب علينا أن نثبت الإبداع للغالبية العظمى من الفلاسفة، بل وقد لايكون من المبالغة أن نقول إنه لن ينجو من صفة الإتباع إلا فلسفة سنفترض أنها تكون بداية مطلقة لمعالجة كل المشكلات الفلسفية أو بعضها على الأقل إذا انحصر تفكيرنا فيها، لكن متابعة تاريخ الفلسفة تبرز لنا أن كل بداية لها تاريخ، وأن كل فكرة لها تكوين مهما تبدو لنا بسيطة. من جهة أخرى، إن وعي أي مذهب فلسفي بجدية المطلقة وتعبيره الصريح أو الضمني عن هذه المسألة لن يكون إلا وعيا غير مطابق للموضوعية[5] .

هناك أخيرا مسألة نود ألا يفوتنا إعادة التذكير بها، وهي أن مسألة التأثر بأفكار فلسفية من غير أفقنا الفكري الخاص، تطرح علينا اليوم بشكل لايمكن مقارنته بالصورة التي طرحت بها هذه المسألة ذاتها عبر علاقة فكر أسلافنا في نشأته وتكونه وتطوره بفكر الحضارات السابقة، وبخاصة منها الحضارة اليونانية القديمة. فقد كانت الحضارات القديمة التي تأثر أسلافنا بثقافتها منتهية بالنسبة إليهم. أما اليوم، فإننا نواجه فكرا فلسفيا وعلميا هو نتيجة لحضارة مازالت فاعلة ومستمرة منذ أربعة قرون على الأقل، والفلاسفة الحاليون لهذه الحضارة يفكرون انطلاقا من تراث فلسفي وعلمي يعود الى بداية ما يدعى بعصر النهضة الأوروبية الحديثة، ويرجع إذا ما أردنا أن نقرن بدايته باسم فيلسوف الى ديكارت. هناك جدل فكري فيه إنشاء

5- المرجع السابق ص 35-36

وإعادة صياغة، وأفكار ومضاداتها، ومذاهب ونقدها، وفيه استمرار وقطيعة، وتقليد وتجديد، وإحياء وترك والأفكار الفلسفية التي ينطلق منها المفكر الأوروبي اليوم منبثة في نظم التعليم والتكوين بمستوياته المختلفة ومناحيه المتباينة، ومنبثة في الحوار الفكري والمجتمعي، أي أن النصوص المعتمدة فيه ليست نصوصا جامدة ومنتهية وفاقدة للصلة بالحياة المجتمعية والفكرية والسياسية. إن مانواجهه اليوم، وما نواجه تأثرنا به هو ثقافة لها ماض يبعد عنا الآن بقرون، ولكنها مستمرة في الفعل وفي الانتاج[6] .

إذا كنا اليوم نبدأ الصلة بالفكر الفلسفي من جديد، فإن هذه البداية الجديدة لايمكن أن تكون انطلاقا لاماضي له . وهناك في نظري، فكرتان ينبغي الحذر من انزلاقنا في الخضوع لهما في صيغة مطلقة لهما : الفكرة الأولى هي القول بأننا يمكن أن نعتمد في انطلاقنا الفلسفي الجديد على تراثنا الفكري الخاص، فهناك ما يفصلنا عن هذا التراث، بقدر ما هنالك من مظاهر الصلة به، وينبغي أن يكون وعينا مزدوجا بهذين المظهرين معا. أما الفكرة الثانية فهي القول باختلافنا عن الحضارة السائدة اليوم، وبما يرتبط بهذا الاختلاف من مفاهيم وتصورات أخرى، والقول نتيجة لذلك بأن ما ينبغي لفكرنا الفلسفي أن ينطلق منه هو وقائع جديدة وخاصة. فلا شك أن هناك منطلقات خاصة، ولكننا ينبغي أن ننتبه الى جانبها الى الوضع الإنساني العام في الزمن المعاصر، والى الجوانب الإنسانية العامة في الفلسفات التي نشأت في أوروبا في أمريكا منذ بداية عصر النهضة وإلى يومنا هذا.

النقد الذي يبرز مظاهر الاتصال والانفصال بين فكرنا المعاصر والتراث ، من جهة ، ثم بينه وبين الفكر الفلسفي المعاصر في أوروبا وأمريكا من جهة ثانية هو الطريق الذي يمكن أن يقود الى نمو للفكر الفلسفي في مجتمعنا.

6- راجع الفصل الأول من كتابنا : حوار فلسفي ، نفس المعطيات السابقة .

تلك، إذن، بعض القضايا العامة التي رأيت من الملائم أن أعيد التذكير بها كمقدمة للتفكير في مسألة التأثر والتجديد في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر.

- 2 -

هناك فكرة عامة انطلق منها في تصوري لفعل التفلسف، وهي أن كل فكر فلسفي جديد يجد نقطة ارتكازه في تاريخ الفلسفة وما نتج عن سيرورة هذا التاريخ من مذاهب . لقد أكدت في أكثر من موضع، كلما كان الأمر متعلقا بتطور الفكر الفلسفي، أن كل فعل للتفلسف هو تموقع داخل تاريخ هذا النمط من التفكير.

لن أقترح الخروج عن هذا الخط العام من التفكير والأمر يتعلق الآن بالفكر الفلسفي في المغرب، لأن هذا الفكر عند الإقرار بوجوده لن يكون إلا جزءا من الفكر الفلسفي الإنساني بصفة عامة، وتتأكد هذه القضية عندما نأخذ بعين الاعتبار أن الفكر الفلسفي المعاصر بالمغرب يجدد الصلة بالفلسفة بعد انقطاع طويل، إذ عندما كان محمد عزيز الحبابي بصدد كتابة مؤلفه "من الكائن الى الشخص" في سنوات الخمسين من هذا القرن ويستأنف به هذا التفكير الذي هو الفلسفة، فإنه لم يكن يجد في التراث الفلسفي المكتوب باللغة العربية أثرا قريبا، بحيث أن التجديد في هذا التراث كان أمرا صعبا لبعده الزمني مثلما كان استيعاب الفلسفة الأوروبية غير يسير نظرا لتعقدها وغزارة إنتاجها وتنوع مذاهبها.

لقد استخدمت من قبل لفظ "إبداع" للدلالة على هذا الفكر الفلسفي الذي يخرج من شرط الإتباع[7]، كما أنني أشرت الى ضرورة الانتقال من التفكير بضمير الغائب الى التفكير بضمير المتكلم كشرط من شروط

7- راجع : بناء النظرية الفلسفية، المعطيات السالفة الذكر، الفصل الثالث

التفكير المبدع بصفة عامة وفي مجال الفلسفة بصفة خاصة[8] . لكنني أود اليوم، دون إقصاء هذين التعبيرين أن أضفي النسبية عليهما في هذه المساهمة المتعلقة بالفكر الفلسفي في المغرب. ذلك أنه إذا كان الخروج من الاتباع يعني الابتعاد عن كل علاقة بتاريخ الفلسفة، فإنه سيعني في هذه الحالة إبداعامتوهما يخرج عن شروط الفكر الواقعية، وهو ما لاينبغي أن يكون مطلبنا بالنسبة للفكر الفلسفي المغربي المعاصر. من جهة أخرى، فإن الدعوة الى التفكير بضمير المتكلم لاتعني إلغاء كل علاقة بالغير، بل تهدف الى إضفاء النسبية عليه وعدم اعتباره مرجعية مطلقة، علما بما أعيدهنا التأكيد عليه من ضرورة للعلاقة بتاريخ الفلسفة بالنسبة لكل فكر يريد أن يتفلسف.

أدعو القارىء هنا الى استعادةذلك التمييز الذي أشرت إليه في فقرة سابقة بين التأثر والتبعية في مجال الفكر. ذلك أننا يمكن أن ننظر الى التبعية الفكرية المطلقة بوصفها عائقا لتطور الفكر الفلسفي، ولكننا لايمكن، إذا ما أردنا أن نبقى في حدود التقييم الموضوعي أن نعتبر التأثر مطابقا للتبعية لأنه من عناصر الفكر الفلسفي حتى لدى كبار الفلاسفة ومنذ الأزمنة البعيدة التي انطلق فيها هذا النمط من التفكير. هذا هو الإطارالذي ينبغي أن نفكر ضمنه ونحن نتناول بالدراسة الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، لأن هذا الفكر الناشئ الذي لم تمض على تجديد صلته بالفلسفة أكثر من أربعة عقود من الزمن لايمكن أن يخرج عن الأطر العامة لتاريخ الفكر الفلسفي.

ما أريد أن أضيفه لكي أوضح إشكال التأثر والتجديد في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر هو إبراز مصادر التأثير والتجديد بالنسبة لهذا الفكر. فالمفكر المغربي الحالي في مجال الفلسفة يمكن أن يتأثر من جهة أولى بتراثه الفلسفي

8 - راجع : المرجع السابق نفسه، الفصل الثاني، وكذلك المقال الذي نشرته بجريدة "العلم" تحت عنوان : من التفكير بضمير ال غائب إلى التفكير بضمير المتكلم، عدد يوم

الخاص، أي العربي الإسلامي، كما يمكن أن يتأثر من جهة ثانية بالفكر الفلسفي الإنساني بصفة عامة، وبخاصة منه الفكر الفلسفي المعاصر، وحسب هذا التأثر أو ذاك فهو يأخذ لذاته موقفا من تاريخ الفلسفة وموقعا بداخله.

ضمن هذا التأثر الذي اعتبره طبيعيا يمكن أن تقع حالات تبعية فكرية، وأري أن هذه الحالات تقع بصفة خاصة عندما يقع التفكير في ضوء إضفاء صفة الإطلاق على المرجع، وعندما يغيب بصورة تامة كل ميل الى التفكير بضمير المتكلم، فلا يكون القول إلا ترديدا لما أكده الغير دون رغبة في التجديد أو التوسع في التطبيق أو التنويع في مصادر الفكر والقضايا التي يتجه إليها، وتقع حالات التبعية الفكرية، من جهة أخرى، عندما يسير اتجاه الذات المنكرة نحو إعطاء الأولوية لتبعيتها للنص أو للقول على حساب ما هو قائم من مشكلات واقعية تقتضي الخروج عن ذلك النص أو القول.

من الأكيد أنه توجد داخل الفكر الفلسفي المغربي الراهن، وبصورة طبيعية لاتخرج عما هو موجود في تاريخ الفلسفة بصفة عامة، حالات تأثر بفكر فلسفي سابق أو معاصر، وما نلاحظه هو أن الفكر الفلسفي في المغرب مشدود بكيفية متوترة الى مصدرين أساسيين هما التراث الفلسفي الإسلامي، من جهة والتراث الفلسفي الأوروبي الممتد من العصور الحديثة الى الأزمنة المعاصرة من جهة أخرى، وعبر هذا التوتر في العلاقة بمصدرين وما يتضمنه من تأثرات تشكلت اتجاهات الفكر الفلسفي المغربي المعاصر وتكونت إشكالياته المختلفة[9] .

9- راجع : محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، نفس المعطيات، الفصل الخامس : الفكر الفلسفي في المغرب، قضاياه وإشكالياته.

- 3 -

أرى أننا نتقدم في فهم موضوعنا من زوايا النظر المختلفة إليه إذا ما انتقلنا من الحديث المجرد عنه الى النظر في نماذج فكرية من الكتابة الفلسفية المعاصرة في المغرب.

المثال الأول الأجدر بالانتباه إليه هو محمد عزيز الحبابي، إذ معه بدأت الكتابة الفلسفية في المغرب المعاصر، وبفضل ما أنتجه عادت الفلسفة الى الاندماج ضمن الثقافة المغربية المعاصرة، كما سبق أن أوضحنا في محاولات سابقة تناولت بالدراسة فكر الحبابي، فإن موقفه الفلسفي يجد له أصولا في مذهب فلسفي معاصر هو الفلسفة الشخصانية، وهي أصول ظلت ثابتة في المراحل الثلاثة الأساسية التي عرفها الحبابي في تطوره الفكري : الشخصانية الواقعية، والشخصانية الإسلامية، ثم الفلسفة الغدية[10] .

هناك صياغات ثلاثة ممكنة لفهم علاقة فكر الحبابي الفلسفي بأصوله المفترضة : الصيغة الأولي هي القول بالتبعية التامة لشخصانية الحبابي لأصوله الاوروبية، ولن تكون فلسفته عندئد إلا صدي لهذه الأصول . الصيغة الثانية هي القول بتأثره بمذهب أوروبي وأخذه عنه، وهذا القول لاينفي العلاقة بالأصول ولكنه يضفي النسبية على هذه العلاقة ويسمح بالقول بإمكانية التجديد . أما الصيغة الثالثة والأخيرة فهي القول بأن الحبابي فيلسوف مجدد دون الرجوع الى أصول فكره، وكأن فيه انطلاقة من عدم قبله.

---

10 - راجع من كتاب : حوار فلسفي، الفصل المخصص لمحمد عزيز الحبابي، وراجع كذلك المقالات التي نشرتها في جريدة العلم بعد وفاة هذا الفيلسوف. راجع أعداد أيام 5 و12 و19 و26 شتنبر 1993 .
وقد جمعت هذه المقالات في دراسة موحدة هي الفصل الأخير من هذا الكتاب .

الصيغة الثالثة غير مقبولة، في نظري لأن الفيلسوف المغربي هنا لم يخرج وهو يمارس فعل التفلسف في قضايا الإنسان والمجتمع والثقافة والعلوم عن العلاقة العامة التي تربط الفلاسفة جميعا بتاريخ الفلسفة، لقد كانت محاولاته في الفلسفة اندراجا طبيعيا ضمن تاريخها العام، وكان التأثر واقعا طبيعيا ضمن هذه السيرورة.

سبق لي في دراسة كان عنوانها "القيمة الثقافية بين التجديد والإرجاع الي الأصول" أن بحثت في هذا الأمر ولا أري مانعا من الإشارة العاجلة الى بعض النتائج التي انتهيت إليها في تلك الدراسة السابقة لفائدتها فيما نحن بصدده.

ليس هناك عمل فكري لا أصول له، لأن الأساس الأول للتجديد في أي عمل فكري هو التعامل مع أصول المجال الذي يدخل ذلك العمل في نطاقه، يقتضي منا الأمر هنا أن نتخلص من فكرة البداية المطلقة التي لم تعد ممكنة.

هناك من جهة أخرى ما نلاحظه من عدم تردد الشخصيات الفكرية التي كان لها فضل التجديد في عدد من الميادين في الاعتراف بالأصول التي استندت إليها في جهدها المجدد. فالمجددون الحقيقيون كانوا دائما متعالين على السقوط في وهم التجديد المطلق ، إذ أن أي عمل فكري لايفقد قيمته إذا اعترف بأصوله، ولا يكتسبها عبر التنكر لهذه الأصول. لم يتردد أفلاطون وأرسطو والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون، في ذكر أصول فكرهم، كما لم يتردد في ذلك مجددون من الأزمنة الحديثة والمعاصرة مثل كونت وفرويد ودوسوسور وماركس وكنط وليفي ستراوس، وغيرهم هؤلاء كثير.

لاشك أن دراسة أي فكرفي ضوء أصوله تفهمنا بعض جوانبه وتوجهاته وتطوراته، ولكن السؤال ينبغي أن يكون أيضا حول الكيفيات التي تعامل

بها فكر ما مع أصوله وحول الاتجاه الذي واجهت به تطوراته هذه الأصول هذا فضلا عن أن أي فكر قد يجمع بين الرجوع الى أصول مختلفة في ذاتها تتوحد بداخله [11].

عدم قبول الصيغة الثالثة التي تطلب من أي فكر التجديد المطلق لكي يكتسب قيمة لايعني أبدا الانتقال الى قبول الصيغة الأولي القائلة بإرجاع الفكر بكامله الى أصول والقول بتبعيته، فالأفكار الفلسفية تتجدد بفعل اندراجها في بنية فكرية جديدة، وكذلك عندما تصبح موجهة للتفكير في قضايا جديدة . الحكم بالتبعية المطلقة على فكر ما قد يرجع الي الدارس ذاته أكثر مما يرجع الي الفكر موضوع الدراسة، إذ قد لانصل كدارسين نرتكز على الإرجاع الى أصول الى تبين عناصر التجديد في الانساق الفكرية التي ندرسها.

ما سبق ذكره يعطي للصيغة الثانية القائلة بالتأثر إمكانية القبول لأنها تصبح أكثر من غيرها فعالية في تفسير العلاقة الفكرية بين المذاهب المختلفة الاتجاهات والمتباينة من حيث عصور انبثاقها وتطورها . القول بالتأثر لايثبت التبعية المطلقة، ولاينفي وجود التجديد الفلسفي في الوقت ذاته.

هذا هو الطريق الذي يمكن، في نظري أن نسير فيه لفهم شروط الفكر الفلسفي المغربي المعاصر بصفة عامة، ولدى رائده محمد عزيز الحبابي بصفة خاصة . لايتردد محمد عزيز الحبابي، مثل كل الفلاسفة الذين كان لهم تجديد في مجال الفكر الفلسفي، في الإشارة الى الأصول الفكرية التي اعتمد عليها، وهو بذلك يلخص الطريق على دراسه للبحث عن هذه الأصول. لكن ما يهمنا من زاوية النظر التي ننطلق منها الآن هو أن الإشارة الي هذه الأصول تكون نقدية، وتتحكم فيها الرغبة في التمييز داخل

11 - راجع المقال الذي نشرته بجريدة "العلم" تحت عنوان : القيمة الثقافية بين التحديد والإرجاع إلى أصول، عدد يوم 1993/08/08 .

الاتفاق العام. ليس لفظ الشخصانية الدال على المذهب من وضع الحبابي نفسه، فهو إذن باختياره له يعلن عن انتماء الى هذا المذهب الذي كانت بعض أسسه العامة معروفة في الفلسفة الفرنسية في منتصف القرن العشرين. لكن هناك أمرين ينبغي الانتباه لهما ضمن هذا الاختيار الفلسفي، أولهما أن الحبابي كان في الوقت الذي بدأ فيه الكتابة الفلسفية أمام عدة اختيارات: الوجودية، الماركسية، الفلسفات الروحانية، الشخصانية ومن بين جميع هذه الاختيارات فقد وجد فيلسوفنا أن الشخصانية هي الاطار الملائم لصياغة ما كان يريد التعبير عنه من أفكار، ولبلوغ ما كان يهدف إليه من غايات فلسفية، ومن جهة أخرى، فإنه داخل الشخصانية ذاتها كانت للحبابي منذ البداية محاولة لتوضيح التمايز بين شخصانيته الواقعية وبين الاتجاه الشخصاني عند غيره، وفي الفصل الثاني من كتابه الأساسي "من الكائن الى الشخص" اختار الحبابي أن يقوم برسم خطوط التمايز بينه وبين كل من رنوڤيي Renouvier ومونيي.Monier

عندما عالج الحبابي، من جهة أخرى، مسألة الحرية في كتابه "أحرية أم تحرر؟" (من الحريات الى التحرر، بالعربية). فقد استند الى موقف نقدي من فلسفة كان لها أيضا مكانة في ذلك الوقت هي الفلسفة البرغسونية . انتقد الحبابي في ذلك الوقت المفهوم الباطني الميتافيزيقي للحرية ليعرض بديلا عنه هو مفهوم التحرر بوصفه مجموعا لحريات واقعية.

لم يغفل الحبابي أنه مفكر عربي مسلم كان ينتمي الى مادعي في زمن تفكيره بالعالم الثالث، ولذلك عالج مفهوم الشخص وقيمته في ضوء معالجة مشكلات الثقافة الوطنية في بلاد خضعت للهيمنة الاستعمارية وفي هذا الإطار انتقل أيضا في أحد كتبه الى الحديث عن الشخصانية الإسلامية وهو تمايز آخر.

لاغنى لنا عن الإشارة كذلك الى أن الحبابي حاول انطلاقا من وضعه كمفكر ينتمي الى العالم الثالث أن ينظر ضمن ما دعاه بالفلسفة الغدية الى مشاكل العالم المعاصر بنظرة نقدية، وفي هذا أيضا مظهرا آخر من مظاهر التمايز عن الفلسفات الأوروبية.

لم يكن قصدي هنا أن أعرض مذهب الحبابي، إذ ليس المقام مما يقتضي ذلك، بل كان القصد أن أبرز كيف ترشدنا العودة المفصلة الى أفكار هذا الفيلسوف الى الخروج عن التبعية فهذا حكم عام مسبق غير مطابق للموضوعية وعائق لبلوغها.

- 4 -

أقترح أن نفكر في موضوعنا من خلال نموذج آخر هو عبد الله العروي واختياره التاريخاني، وحيث إنني اقترحت مبادىءعامة لهذا التفكير في الفقرات السابقة، فإني سأحاول أن أعرض لهذا النموذج ببعض الإيجاز.

الفكر الفلسفي المغربي هنا يكون على علاقة من جديد بالفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. التاريخانية ليست من وضع عبد الله العروي، ولكن موقفه ضمنها فيه تميز التاريخانية عند العروي ليست اختيارا، لأنك لايمكن أن تختار غيره إلا إذا انفصلت عن الزمان وعن المكان[12] .

هناك مظاهر تميز موقف العروي وتخرجه من دائرة من يردد قول الغير، وتدخله دائرة من يتأثر بالغير ولكن بتمايز عنه في الوقت ذاته، ونكتفي من هذه المظاهر بالكيفية التي عالج بها العروي وضعية الماركسية في وعي المثقف العربي والمثقف الثالثي عموما، وهي ما يدعوه بالماركسية الموضوعية، أو الماركسية المندرجة ضمن تأويل تاريخاني للواقع الراهن. يلتقي المثقف

12 - راجع مساهمة عبد الله العروي ضمن كتاب : الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط (1993)، وقد كانت هذه المساهمة تحت عنوان :

العربي بالماركسية كما يلتقي بها المفكر الأوروبي، ولكن دواعي اللقاء وشروطه وغاياته ليست واحدة، فالتأخر ولتأويل له وفقا للسؤال المطروح عليه، ولذلك رأى العروي أن التأويل الليبرالي لماركس، وكذلك الألتوسيري الوضعي يبدوان متعاليين على السؤال الذي يواجه مفكر العالم الثالث، ولذلك فإن العروي يختار طريقا مخالفا لألتوسير الذي يبرز القطيعة في فكر ماركس بين المرحلة الإيديولوجية والمرحلة العلمية ليختار ماركس الذي تمثله المرحلة العلمية. أما العروي، فإنه يري أن هذه المشكلة غير قائمة الآن بالنسبة لمثقف العالم الثالث، وأن الاختيار يكون لماركس المرحلة الإيديولوجية الذي حاول انغلز أن يمنح فكره طابعا شموليا ومبسطا، وهذا معناه أن استخدام المادية التاريخية لايكون بترداد مقولاتها بل بتعريبها أي بتطبيقها على وقائع التاريخ الخاص وفهمها في ضوئه واستنباط مقولاتها من هذا التاريخ وعملية التعريب هذه هي التي ستبعد الماركسية عن أن تكون سطحية ونصوصية[13] .

هذا، إذن، موقف خاص متميز فيه اختيار فلسفي، وفيه تبريرات لهذا الاختيار أوجزنا هنا ذكرها حسب ما سمح به المقام، وهذا يظهر لنا أن العروي لايأخذ النظريات فحسب، بل يتعامل معها في ضوء ممارسة نقد عليها، إنه موقف متأثر، ولكنه ليس تابعا.

- 5 -

أقترح علي القارئ أن ننتقل الي دراسة نموذج فكري ثالث هو محمد عابد الجابري، هنا أيضا نجد أن التفكير الذي مارسه الجابري على قضايانا الفكرية والتربوية والفلسفية والتراثية يعتمد على عناصر منهجية يمكن ردها الى أصول.

13 - راجع دراستنا عن العروي ضمن كتاب : كتابة التاريخ الوطني، في الفصل المعنون بـ : "النقد الإبستمولوجي"، دار الأمان، الرباط (1990) راجع كذلك الأصل في كتاب العروي " العرب والفكر التاريخي" ص 158 ومابعدها.

كانت لي محاولة تعريفية سابقة بالتطور الفكري لمحمد عابد الجابري، حاولت فيها أن أبرز خطوات هذا التطور سواء من حيث هو تطور فكري ذاتي أو من حيث هو مسار اعتمد علي بعض العناصر الفكرية من مذاهب أخرى ومن أصول منهجية أخرى [14] .

أكرر هنا القول بأن الدراسات التي قام بها محمد عابد الجابري كانت تعكس لديه الرغبة في الاستجابة لحاجة فكرية رآها ضرورية بالنسبة للمفكر العربي المعاصر، وهي تشكيل رؤية جديدة تخلصنا من الرؤى التي كانت سائدة لتراثنا، من جهة ولمشاكلنا التربوية والنظرية من جهة أخرى.

هناك، إذن، رغبة في التجديد منذ البداية، ولكن هذه الرغبة لم تبعد الجابري عن الاستفادة من افاق فكرية أخرى، ومن أخذ عناصر والملاءمة بينها من أجل تكوين منهج ملائم للتفكير في القضايا المطروحة.

رأى الجابري أننا في حاجة الى مراجعة مواقفنا، وفي حاجة الى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطي الحواجز المصطنعة، وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر الي الأجزاء في إطار الكل، وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، رؤية يتجدد بها كل من الموقف والمنهج.[15] ولكن الجابري، من جهة أخرى، لايؤسس منهجه بسهولة، لأن ذلك يمر عنده عبر استيعاب ونقد وتكييف حسب الموضوع. المنهج كما رأى هو ذاته ليس جاهزا، إذ هو يؤكد أن الأمر لايتعلق باصطناع منهج جاهز معين، ولابتبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة فالمنهج مهما كان هو أداة، والأداة لاتبرر فعاليتها إلا عند استعمالها، وإلا بقدر مطاوعتها وقدرتها علي التكيف مع المعطيات التي تعالجها[16] .

---

14 - راجع هذه المحاولة في عدد مجلة "الوحدة" دجنبر 1988 . وقد أعاد الأستاذ الجابري نشرها ضمن كتابه "التراث والحداثة"، مركز دراسات الوحدة العربية.

15 - راجع إستشهادنا بقول الجابري، في المرجع السابق

16 - نفس المرجع السابق.

يتشكل المنهج الذي تحدث عنه الجابري من عناصر ثلاثة، إذ هو يجمع بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الإيديولوجي الواعي.

طبق الجابري هذا المنهج في البداية عند دراسته عن ابن خلدون[17] ثم تابعه في دراساته حول التراث التي توسعت وشملت فلاسفة آخرين مثل الفارابي، ثم ابن رشد[18] وسار علي هذا المنهج أيضا وهو يدرس بعد ذلك قضايا تتعلق بالفكر العربي المعاصر وفي العصور التي ازدهرت فيها الثقافة الإسلامية، حيث نشأت عنده نظرية "نقد العقل العربي" [19] .

استلهم الجابري في تشكيله للمنهج الذي اتبعه عددا من الفلاسفة المعاصرين مثل أخذه بمفهوم القطيعة الإبستمولوجية الباشلاري عند دراسته لابن رشد وعلاقته بالفكر الإسلامي في المشرق، وكذلك اعتماده علي لالاند في نقد العقل من حيث التمييز بين العقل المُكوِّن والعقل المُكَوَّن، واستلهم كذلك النظريات التي قامت على نقد العقل في الفلسفة الحديثة ومنها بصفة خاصة فلسفة كنط، واستلهم المادية التاريخية حين البحث عن الخلفيات الإيديولوجية لما كان يبحث فيه من أفكار، واستلهم بياجي في الحديث عن لاشعور معرفي، واستلهم فوكو في الحديث عن تاريخ الأفكار، واعتمد من الفلاسفة المسلمين علي ابن خلدون وابن رشد الخ. ولكن هذه الأصول كلها استهلمت في إطار مشروع فكري شخصي، وفي إطار أسئلة كانت تهم وضعية الفكر العربي الراهن بصفة خاصة.

---

17 - راجع كتابي الجابري : "تكوين العقل العربي"، دار الطليعة (بيروت) 1984، و"بنية العقل العربي"، المركز الثقافي العربي (بيروت ـ الدارالبيضاء) 1986

18 - راجع هذه الدراسات ضمن كتاب الجابري : "نحن والتراث" دار الطليعة (بيروت) 1980

19 - راجع كتابي الجابري : "تكوين العقل العربي"، دار الطليعة (بيروت) 1984، و"بنية العقل العزبي"، المركز الثقافي العربي (بيروت ـ الدارالبيضاء) 1986

ما يهم في نظرنا في مثل هذه الحالة، ليس هو الأصول التي يمكن أن نكتشفها لفكر ما، مع عدم إنكارنا لأهميتها في فهمه والوعي بكفية تشكله، بل هو أيضا الأسئلة الذاتية التي دعت الى العودة الى تلك الأصول والى الجمع بينها رغم اختلافها.

المهم أيضا هو النتائج الجديدة، وهو أيضا الإشكاليات الجديدة التي يطرحها علينا فكرما، وقد اقترح الجابري عددا من الأفكار التي أصبحت تعرف بها وجهة نظره الخاصة داخل الفكر المغربي، والعربي، وضمن الفكر الإنساني المعاصر بصفة عامة.

لم يكن قصدي هنا من النماذج التي عرضتها أن أدفع عنها النقد، علما بأنني ساهمت في نقد بعضها ولكن المقصود كان هو اقتراح منهج للتفكير في نتائجها من أجل التمييز بين ماهو تأثر وما هو تبعية في علاقتها بأصولها، ومن أجل رفع ما يعوقنا عن النظر الى عناصر الجدة فيها.

- 6 -

تدعوني أهداف تربوية وتوضحية للموضوع الذي نحن بصدده الى العودة الى تجربة شخصية في الكتابة الفلسفية بدأت منذ عقدين من الزمن والهدف عندي من هذا العرض الموجز أن أساهم في طرح قاعدة واضحة لحوار فلسفي ذي فائدة في تطور الفكر الفلسفي بالمغرب.

بدأت الكتابة الفلسفية بدراسة نشرتها عن الإبستمولوجي الفرنسي غاستون باشلار[20] ،كما أنني في كتابات أخرى اعتمدت على الإبستمولوجي السويسري جان بياجي ، واستلهمت كلا منهما فضلا عن تقديم فكره في عدد من الأبحاث الأخرى.

---

20 - راجع محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة (بيروت) 1980

من جهة أخرى فإني أجد أني في دروسي وأبحاثي الجامعية أستحضر فلاسفة آخرين كان لي حظ الاتصال بفلسفاتهم عن طريق القراءة والتدريس: أفلاطون، وأرسطو ابن خلدون وابن رشد، وديكارت وكنط، وأوغست كونت، وهيغل وماركس، وفرويد، وبرغسون وسارتر، وفوكو وكانغليم، وغيرهم. وقد ساهم حضور هؤلاء الفلاسفة في تشكيل تفكيري في تاريخ الفلسفة، وفي استحضار الأمثلة من هذا التاريخ أو عنه، وفي صياغة الإشكالات التي أطرحها أو التوجهات التي سار فيها هذا التفكير.

لا أجد في نفسي حرجا من تواجد هؤلاء الفلاسفة جميعا، بل وغيرهم ممن لم أذكرهم، داخل فكري، إذ هم قاعدة التفكير الفلسفي عامة، ولايمكن ولوج ميدانه والتطرق الى مشاكله، ولو على سبيل العرض، دون استحضارهم.

لاشك لدي في أن من تابع ما كتبته جملة أو بعضا يمكن أن يكتشف داخله هذه الأصول، بل ويمكن أن يجد غلبة بعضها على البعض الآخر.

هكذا، فقد لاحظ الأستاذ سالم يفوت في مقال له عن كتابي "فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار" بأني توقفت عند معني واحد للقطيعة الإبستمولوجية هو الذي يكون فيه احتواء الجديد للقديم، ولم أتعرض لهذه القطيعة عندما تعني قطع الصلة بما هو قديم، وبعبارة أخرى فقد كانت ملاحظة الأستاذ سالم يفوت تهدف الى إبراز الكيفية التي أستطيع الخروج من التباس المعنى الباشلاري للقطيعة الإبستمولوجية ومن تجاوزه [21].

لاشك لدي الآن في أنه ينبغي الانتباه الى لوينات القول بالانقطاع في تاريخ العلوم، وفي أن ذلك لايكون إلا بالتوسع في المرجعية التي نعتمدها

---

21 - راجع مقال الأستاذ لم يفوت : مفهوم القطيعة في كتاب "الفلسفة المعرفة عند باشلار" مجلة "أقلام" (المغرب) غشت 1981

في فحص هذا القول. كان من اللازم، إذن، الانتباه الي وجهات نظر أخري تقول بالانقطاع مثل: ألكسندر كوئيري وتوماس كون وميشيل فوكو ولويس ألتوسير، وقد يذكر غيري آخرين من القائلين بهذا التصور. ولم يسعني فيما قمت به من بحوث حتى الآن سوى التعرض بشكل موجز لألكسندر كوئيري، الذي أخذته حينئذ على أنه من المتابعين للتصور البلاشلاري[22] .

التوسع في المرجعية جزء من إضفاء النسبية عليها ومن التحرر من مطلقيتها أو من الانحصار في أفقها الوحيد، ومن الأكيد أن مثل هذا التوسع مطلوب من الفكر الفلسفي في الوقت الراهن في حالات كثيرة، غير أني أرى أن إنجاز مثل هذه المهمة يتطلب بعض الوقت، ويقتضي ألا نحصر التفكير فيه في حالة واحدة لأن التحرر من ضيق المرجعية لايكون إلا بتكامل حالات كثيرة فيه.

لقد طلب مني مثل هذا التوسع في محاولة نقدية أخرى أنجزها الزميل بناصر بعزاتي بعد صدور الطبعة الثانية من كتابي "ماهي الإبستمولوجيا؟" إذ لاحظ علي أن الكتاب يتسم باقتصاره على عرض الاتجاهات الإبستمولوجية الفرنسية واستلهامها [23] .

أذكر أن الأستاذ بناصر بعزاتي اكتفى في ختام مقاله بلائحة من المراجع التي يمكن اعتمادها للخروج من أسر الاتجاهات الإبستمولوجية الفرنسية، وقد كان ردي عندئذ أنه كان يمكن أن تعتمد هذه اللائحة من طرفه في تأليف آخر لايعتمد تلك الاتجاهات. [24] فإني أري أن التعريف بكل

22 - راجع : الفلسفة العلمية عند غاستون باشلار، رسالة جامعية، 1979. خزانة كلية الآداب، الرباط.

23 - 24 نشر المقال والرد عنه في جريدة الاتحاد الاشتراكي سنة 1987 بعد صدور كتاب : ما هي الإبستمولوجيا ؟

الاتجاهات المعاصرة واستيعابها ونقدها ليس من مهمة ذات عارفة مفردة، وأن المساهمة ينبغي أن تتجاوز الإشارة الى ما يكون من الضروري إنجازه الي المشاركة في هذا الإنجاز.

ما أود الإشارة إليه، مع ذلك، أن التوسع المرجعي المطلوب، وهو كما قلت تحرر نسبي من اتباع مرجعية واحدة، لم يتخذ صيغة نقد خارجي، بل كان أيضا في صيغة نقد ذاتي عندما كانت الفرصة ملائمة لذلك.

كانت المناسبة الأولى هي ما كتبته معلقا على كتاب "فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة" للأستاذ سالم يفوت، حيث أبرزت في هذا التعليق الإشكالية المشتركة التي اعتمدناها في بحوثنا الإبستمولوجية، وهي إشكالية كانت تعتمد الموقف الإبستمولوجي للعقلانية المعاصرة التي كان ممثلاها البارزان هما باشلاروروبير بلانشي، ولكني أشرت منذ ذلك الوقت أن هناك ضرورة لتجاوز هذه الإشكالية رغم أهميتها بالنسبة لنا في استيعاب التحولات العلمية المعاصرة، وربما كان من الضروري التوسع في فهم باشلارذاته، إذ بدل فهمه انطلاقا من امتداداته الألتوسيرية، كان من الملائم أيضا فهمه انطلاقا من امتدادات أخري، أو على الأقل من علاقات أخرى لفلسفته مثل فلسفة برانشفيغ، وكونزيت.

رأيت منذ ذلك الوقت أيضا أن خير سبيل مجاوزة أثر العقلانية الإبستمولوجية الفرنسية في تفكيرنا هو ممارستها وتوظيف مفاهيمها في مجالات أخري، لأن ذلك جدليا هو ما سيوقفنا علي حدودها [25].

كانت هناك مناسبة أخري عبرت فيها حين التحدث عن "مهام الإبستمولوجيا" عن ضرورة تجاوز الانحصار في أثر الاتجاهات الفرنسية

---

25 - راجع الفصل الأخير من كتاب : حوار فلسفي، نفس المعطيات السالفة الذكر.

والباشلارية منها بصفة خاصة[26] كما واتت الفرصة للتعبير عن ذلك بكيفية أخرى في الدراسة التي عنونتها ب : نحو إبستمولوجيا جهوية[27] : حيث فضلا عن التأكيد بضرورة تجاوز التأثير البارز للتيارات الإبستمولوجية الفرنسية كانت هناك دعوة الى ضرورة تضافر جهود العلماء والمتفلسفين في الوقت ذاته من أجل تفكير إبستمولوجي جهوي لايكون موضوعه هو المعرفة العلمية بصفة عامة فحسب، بل ويعمل علي تحيلي الانتاج العلمي الجهوي.

هذا الوعي بضرورة التوسع في المرجعية الفكرية كان مزدوجا، إذ جاء أحيانا كنقد خارجي وأتي أحيانا أخرى في صيغة نقد ذاتي، وقد بدأ بهاتين الصفتين معا منذ إصدار كتابي عن غاستون باشلار، إذ أذكر أن الأستاذ محمد جسوس الذي شارك في مناقشة هذا الكتاب بعد صدوره كان قد أصدر هذه الملاحظة منذ ذلك الوقت [28] . وهناك دراسات أخري ذهبت في نفس الاتجاه بعد صدور كتابي "ماهي الإبستمولوجيا" أذكر منها بصفة خاصة دراسة الأستاذ ة شفيقة البستكي التي رأت بدورها طغيان العلاقة بالاتجاهات الفرنسية على ماعداها[29].

ليس معنى هذا أنني لم أحاول التوسع في المرجعية إذ عند انتقالي الي دراسة العلوم الإنسانية بحثت ولو بالاعتماد علي باشلار عن مظاهر للعوائق والقطيعات الإبستمولوجية التي لم يتحدث عنها، لقد ظهرت فيما يبدو لي تأثيرات أخرى أراها بنفسي واضحة منذ البداية وهي التي وقف عندها

---

26 - راجع ذلك ضمن كتاب : إشكاليات المنهج، وقائع ندوة، دار توبقال.

27 - راجع هذه المساهمة ضمن كتاب : "الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر"، المعطيات السالفة الذكر ، وتشكل هذه المساهمة فصلا من الكتاب الحالي .

28 - كان ذلك في جلسة نظمها اتحاد كتاب المغرب في خريف 1980، بعد صدور كتابي عن باشلار.

29 - نشرت الاستاذة شفيقة البستكي مقالها هذا ضمن مجلة العلوم الإنسانية الصادرة في الكويت.

الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي عند دراسته النقدية لكتابي "العلوم الإنسانية والإيديولوجيا" حيث رأى أن الاعتماد على باشلارلم يجعلني أبتعد كثيرا، رغم ذلك،حتى في العلوم الطبيعية ذاتها عن فهم وضعي للموضوعية ، موضحا أن هذا الفهم يتعارض مع استخدام مفهوم الإيديولوجيا، حيث استخدم هذا المفهوم وكأنه معطى خارجي بالنسبة للعلم ومجرد وسيط في العلوم الإنسانية بين الحياة العامة والنظرية العلمية في ميدان العلوم الإنسانية.[30]

مصداقية كل هذه الملاحظات والانتقادات تتأكد كما أوضحت بازدواجها بوعي ذاتي بضرورة التوسع في المرجعية، كما تتأكد ببعض العناصر التي تحققت من هذا التوسع، وإن كنت أحكم بنفسي بعدم كفايتها، وإن كنت كذلك أرى أن ما سبق من أحكام لايشمل كل مظاهر ما كتبت، كما لايصدق بالضرورة على بعض الأبحاث التي لم يتم نشرها حتى الآن.

لم أكن أقصد من عرض النماذج التي تحدثت عنها، بما في ذلك الحديث عن تجربة شخصية سأعود في دراسة لاحقة الى توضيحها، أن أدافع عن جدة مطلقة، ولكنني كنت أهدف أن أضفي النسبية علي دعوى الاتباع الكامل والإرجاع الى أصول ببيان عدم التعارض بين وجود أصول وبين التجديد الفلسفي. لم أكن أقصد إلا أن أضفي النسبية على هذه المفاهيم التي تحدث عنها جميعا الاتباع والتأثر والتجديد، وهدف هذا الإضفاء للنسبية من جهة أولى هو الإشارة الى الطريق للخروج من الأحكام العامة التي قد لاتستند الى اطلاع دقيق على مادتها، ثم فتح الطريق الى الحوار الموضوعي الذي سيساهم لاشك في ذلك في تطور الفكر الفلسفي في

30 - راجع كتاب الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية، دار توبقال (1987) الفصل المعنون ب «العلوم الإنسانية والإيديولوجيا.

المغرب. إن الأحكام العامة مغرية للفكر من حيث إنها تجعله يشعر بامتلاك كل العناصر التي تتعلق بها، وهي سهلة علي الفكر، ولكن الخروج من أسرها يقتضي مجهودا. ومن جهة أخرى، فإن مثل هذه الأحكام العامة تستجيب لأغراض أخرى لأنها تحيل الأحكام المسبقة والإقصائية أو التحريفية لعمل الغير الى أحكام تتخذ ظاهر الصيغة العلمية.

الحوار يقتضي إضفاء النسبية علي الأحكام ونحن في حاجة الى بذل الجهد الذي يجعلنا نقطع المسافة الفاصلة بين إغراء الأحكام العامة واستجابتها لمقتضيات الآراء المسبقة وذات الطابع الإيديولوجي، وبين الأحكام الموضوعية التي ستقودنا نحو معرفة خارطة الفكر الفلسفي المغربي المعاصر.

مـن شروط الفلسفة إلى الفلسفة*

-1-

نجتمع اليوم لنتنادي في موضوع أسئلة تتعلق بشروط الفلسفة، وهذا يوحي منذ البداية أن الأمر لايتعلق بقول في الفلسفة، بل بقول عنها . لكننا نعلم في الوقت ذاته أن البحث في شروط الفلسفة كان خلال تاريخ هذا النمط من التفكير بعضا من القول فيه، فقد اختلف الفلاسفة، في مراحل عديدة من تاريخ الفكر الفلسفي، حول ماهية الفلسفة ووظيفتها، وحول ما يمكن أن يكون موضوعا خاصا بها أو مجموعة من المسائل التي تتميز الفلسفة بتناولها عن أنماط أخرى من التفكير. اختلف الفلاسفة أيضا حول ما إذا كان من الضروري أن تتخذ الفلسفة صيغة نسق من النظريات المتماسكة، أو أن تكون مجرد مجموعة من المواقف المتخذة بصدد قضايا تختلف في طبيعتها وفي مستوى علاقتها بالوجود الإنساني.

نلاحظ من خلال قراءتنا لأسئلة الفلاسفة حول الفلسفة، منذ بدايتها وحتي الآن، أنه كلما حدثت تحولات في الشروط المرافقة لتفكير الفلاسفة، سواء كانت هذه التحولات علمية أو تاريخية أو مجتمعية أو سياسية، فإن الفلاسفة يعودون الى ميدانهم ليدرسوا مدى تأثره بما يجري حوله من

* ساهم الكاتب بهذا الموضوع في الحلقة الثانية من ندوة «راهن الفكر الفلسفي في المغرب» ، التي نظمتها الجمعية الفلسفية المغربية بتاريخ 17 يناير 1996 .

تحولات، وليجددوا النظر في حدوده وعلاقته بأنماط أخري من التفكير، وفي وظيفته المعرفية والمجتمعية والتاريخية. وهذا ما جعل تعريفات الفلسفة تختلف باختلاف العصور على مدي تاريخها الطويل، وهذا ما جعل تحديد معناها جزءا من المهام التي كانت المذاهب الفلسفية تنتدب نفسها لها.

لكن، إذا كانت أسئلتنا اليوم تتعلق بشروط الفلسفة، فإنها لاتتعلق بالمستوى الذي ذكرناه، فموضوع حوارنا اليوم لايستند الى تحولات في العلم أو في التاريخ أو في المجتمع أو في الفلسفة ذاتها، وليست غايتنا اليوم هي التجديد في معنى الفلسفة أو التعديل فيه أو التشكيك في المعاني التي يستخدم بها لفظ فلسفة في الوقت الحاضر. تنحصر غايتنا اليوم في البحث في شروط الفلسفة في بيئة محددة هي المجتمع المغربي الذي نعيش فيه علما بأنه لايمكن فصل هذا المجتمع عما هو جزء منه وعن الثقافة العامة التي ينتمي إليها، أي الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة.

ما أن نبدأ في البحث في السؤال حول الفلسفة في هذا المستوى، حتى نتبين أنه لم يطرح لأول مرة في المجتمعات العربية الإسلامية، ولكن الصيغة والشروط مختلفان. لابد لنا أن نتذكر الجهود الفكرية التي قام بها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد من أجل إدماج الفلسفة ضمن الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، غير أن علينا أن نتذكر الى جانب ذلك المواقف التي اعترضت على الفلسفة عند الغزالي وابن خلدون وغيرهما . كان لهذه المواقف زمنها ومبرراتها وشروطها، ولكنها ماتزال ماثلة في زمننا لأن تيارات فكرية معاصرة تستحضر منها هذا الموقف أو ذاك. كل ما نريد أن ننبه إليه في هذا المقام أنه مهما يكن استحضار أولائك الفلاسفة ضروريا، فإن ما يفصل شروطنا عن شروطهم ينبغي ألا يغيب عن تفكيرنا في الوقت الحاضر.

تحضر مقدمات الفلسفة في الوقت الذي نعي فيه الفروق التي تفصلنا عن أزمنة أخري، دون أن نغفل مع ذلك ما يجعلها مستمرة في وجودنا الحاضر ، إذ بقدر ما تكون المساهمة الفكرية في ميدان كالفلسفة ظاهرة في الاندراج ضمن تأمل المشاكل الإنسانية العامة، بقدر ما تكون أيضا بارزة في التعبير عن وضع ثقافي وإنساني خاص. تلتقي مشكلة الفلسفة عندنا اليوم بما هي عليه في العالم غير الأوروبي وغير الغربي، إذ بينما يكون عليه أن يقبل مشاكل الغير باعتبارها إنسانية عامة، لايستطيع لعوائق حضارية وثقافية ولغوية أن يوصل مشاكله الى الغير باعتبارها مشكلات من نفس المستوى. ولفظ الخصوصية يمكن أن ينظر إليه من هذه الزواية من حيث هو دلالة على إرادة الخروج في عالم اليوم من المأزق الذي يوضع فيه الفكر الإنساني عامة بين ماهو خاص وما هو عام.

هكذا نري، إذن، أن أحد منافذ فكرنا الحالي الي الفلسفة يمر عبر تجاوز المأزق الذي أشرنا إليه، والسؤال الإشكالي بهذا الصدد يمكن صياغته كالتالي: كيف يستطيع فكر ما، في الوضع الذي يوجد عليه الفكر في بلدنا وفي بلدان أخرى مماثلة له، أن يفكر في المباشر الذي يمثل في واقعه وأن يجعل هذا التفكير ذا قيمة إنسانية عامة؟

إن مهمتنا الآن التي نعتبرها مقدمة للنفاذ الى عالم الفلسفة هي البحث في ماضينا وحاضرنا الفكريين عن اللحظات التي تحقق فيها هذا الانبثاق لفكر فلسفي انتمى الى هذه الجهة من العالم، دون أن يفقد بفعل جهويته الجغرافية قيمته الإنسانية العامة، علينا أن ننتبه في حاضرنا وفي ماضينا الي الأفكار التي نشأت في أرضنا، وكان لها منطلق خاص نتيجة لوضعها الجغرافي والحضاري والتاريخي، واستطاعت أن تخترق مع ذلك الحدود التي تفصلها عن السيرورة العامة للفكر الإنساني.

إن عودتنا الى هذه اللحظات من تاريخ فكرنا ليست تأريخية فحسب، بل هي فلسفية أيضا، فمن خلالها نستطيع أن نعرف ماهي الشروط التي تمكن فيها فكر خاص بشروطه ومشكلاته أن يرقى دون تناقض الى أن يكون في الوقت ذاته فكرا يخاطب بمضمونه الإنسانية بأكملها، وليس وضعا طبيعيا أن نكون خلفا لهذا الفكر الذي مضى، دون أن نتعلم منه درس المرور من الخاص الى العام.

- 2 -

إذا فكرنا في الفلسفة في هذه البلاد التي تسمي بالمغرب(وهي جزء من العالم العربي والإسلامي)، فسنجد أن الأمر لايتعلق فيها بنشأة ، فقد انطلقت من هذه الأرض فلسفات ذات قيمة إنسانية عامة في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. الحديث عن شروط النشأة انتهى مع زمنه في بداية الحضارة الإسلامية، وحيث لم تكن تلك النشأة ذاتها بداية أولى بل نشأة جديدة تتأسس على بداية سابقة متمثلة في الفلسفة اليونانية.

الوجود السابق للفلسفة في هذه الجهة من العالم يجعل سؤالنا اليوم متعلقا باستئناف، وهذا وضع له إشكالاته النوعية. فلفعل الاستئناف علاقة بالماضي والحاضر في الوقت ذاته، مع الاختلاف العميق لشروط الفكر فيهما، وهذه العلاقة المعقدة التي تحكمها شروط مختلفة من طرفيها تجعل فاتحة الفكر الفلسفي الجديد تأملا أوليا في اختلاف شروطه عما له علاقة به أو، كما يعبر عن ذلك الخطيبي، نقدا مزدوجا لهذه العلاقة ذات الطرفين[1] .

لقد أخذ هذا الوضع من الفكر العربي عموما، ومنه الفكر الفلسفي المغربي، جزءا من المجهود الذي بذله المشتغلون بالفلسفة من أجل استئناف

1 - راجع كتاب عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، وبخاصة منه الفصل حول السوسيولوجيا في العالم العربي، دار العودة بيروت .

الفعالية في هذا الميدان، لقد ترافق هذا المجهود مع محاولة تناول الفكر الفلسفي للقضايا الفلسفية في المستويات المختلفة لهذا التناول: التعريف بها، التأريخ لها، والتحليل المباشر لمعطياتها.

لم يمنع الوضع السابق، مع ذلك، انبثاق الفلسفة من جديد واستئنافها للحضور في الواقع الثقافي المغربي، وكان ذلك بفضل الفيلسوف الشخصاني محمد عزيز الحبابي الذي استطاع أن يحقق الاندراج ضمن تاريخ الفلسفة بالشروط التي ذكرناها سالفا: الانطلاق من وضع خاص هو وضع المغرب بانتمائه العربي والإسلامي والثالثي، وعدم إغفال الصلة بالتراث الفلسفي المطابق لهذا الانتماء، ثم السعي في انسجام مع ما سبق الي طلب القيمة الإنسانية العامة للأفكار، أي طلب الاندماج ضمن التاريخ العام للفلسفة . لاينكر الحبابي في جميع كتاباته وضعه الخاص بالنسبة لغيره من الفلاسفة الأوروبيين وغيرهم، ولكنه لايجعل هذا الوضع الخاص عائقا عن التواصل مع المذاهب الفلسفية المعاصرة وعن الدخول معها في حوار.

هكذا، إذن، نرى أن لفكرنا الفلسفي المعاصر فرصة للاستفادة من التراث الفلسفي الماضي، الكيفية التي كان بها فكرا عربيا إسلاميا، أي منطلقا من وضع ثقافي وحضاري خاص، دون أن يمنعه ذلك من طلب القيمة الشمولية التي يطلبها كل فكر فلسفي . وقد استطاع الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون أن يحققوا هذا المطلب في عهود ازدهار الحضارة الإسلامية، وحاول ذلك محمد عزيز الحبابي في الزمن المعاصر.

ينبهنا كل الذي سبق ذكره الى أننا لايمكن أن نبني اليوم فلسفة تقوم على النسيان والافتعال المضادين لواقع التاريخ، ولسيرورة الفكر واتصاله، ونكرر هنا قولنا بأن البداية المطلقة للفكر الفلسفي أصبحت معطى تاريخيا غير قابل للتكرار، وحتى إذا افترضنا بداية لاتكون بدايتها نتيجة تكون ولا

تكون لها إرهاصات أو سوابق . لم يعد هناك إمكان إلا لتفكير فلسفي مسبوق في الزمن بمذاهب فلسفية سابقة له . ومن جهة أخري، وإذا ما فكرنا بأن كل من يتفلسفون لابد أن يتعاقبوا في الزمن مثل كل البشر، فإننا لانرى نقصا في اعتراف اللاحق بالسابق، وفي تعامله الفكري معه، أما السير في الطريق المعاكس لهذا الأمر فهو نسيان مفتعل، وتوهم ذاتي لبداية تقوم على ذلك النسيان، والصفة الذاتية لهذا التوهم لاتجعله مطابقا لموضوعية التاريخ القائمة على التعاقب الزمني.

الفكر الذي سيمنح الاستمرار لحضور الفلسفة في ثقافتنا هو الفكر الذي تكون له ذكرى عن الزمن، فلا ينسيه حاضره ما ضيه، وإذا كنا قد أرجعنا فضل استئناف الفلسفة في هذه الجهة من العالم الي محمد عزيز الحبابي، فإننا نرى أن نقطة الاستئناف هذه لم تلق من فكرنا الفلسفي الحاضر ما تستحقه من عناية، غير أننا لإبقاء هذا القول في حدوده نضيف إليه قولنا أن العناية المقصودة هنا ليست بالضرورة تبعية مذهبية. ذلك أن مواقف الرفض، والنقد، والتعديل والتحريج، والتشكيك، والاستمرار والانقطاع الجزئيين، هي لدينا على نفس الدرجة من الأهمية في مقابل ذلك الموقف الآخر الذي دعوناه بالنسيان والبداية الجديدة المفتعلين.

الاستئناف الذي حققه الحبابي للفلسفة في مجتمعنا لم يجد له ما كان يمكن أن يكون له من صدى واتباع، فلم يعط لذلك ثماره، وليست أسباب هذا الموقف ذاتية فحسب، بل هناك أسباب فكرية موضوعية أيضا حجبت عن المشتغلين بالفلسفة الاهتمام بما جاء به هذا الفيلسوف، رغم أن مؤلفاته في ميدان الفلسفة لم تضاهها بعد مؤلفات غيره فيها، والانتباه الى تجاوز الشروط الذاتية والموضوعية التي منعت من التعامل مع فلسفة الحبابي بكل أشكال التعامل الممكنة، من شأنه أن يجعل التفلسف في مجتمعنا ينطلق من بدايته التاريخية الموضوعية، ويسير في اتجاهها أو في عكس هذا الاتجاه.

الطريق إلى الفلسفة شمل ميداناً هو التعليم والتعلم، هذا شرط من شروط وجود الفلسفة وتطورها في المجتمع وقد كانت الغالبية العظمى من الفلاسفة في كل البلاد التي ظهر فيها هذا النمط من التفكير معلمين للفلسفة، والفيلسوف كما أكد ذلك موريس ميرلوبونتي M.Merleau-purity هو دائما موظف يعلم الفلسفة في مؤسسة[2] .

بقدر ما تبدو العلاقة بين الفلسفة والتعليم ضرورية، بقدر ما تكون غير بسيطة كما قد يوحي به ظاهرها . فإذا كنا قد أكدنا أن التعليم الفلسفي طريق الي الفلسفة، سلكه أغلب الفلاسفة معلمين ومتعلمين، فإننا نريد أن نوضح أن هذا الطريق لايؤدي دائما الى حيث يراد منه الوصول. البداية قد تكون بالنسبة للجميع طريقا يبدو أنه يقود نحو الفلسفة، ولكن نقطة الوصول قد تجعل من تلقوا تكوينا فلسفيا مختلفين فيما بينهم بدرجات. قد لا تكون نقطة الوصول أكثر من اهتمام مدرسي الفلسفة، وقد تكون انشغالا تأريخيا بالمذاهب التي عرفها هذا النمط من التفكير خلال تاريخه الطويل، وقد تكون انقطاعا عن هذا كله وانصرافا الى اهتمامات أخرى، ولكن قليلا ما تكون نقطة الوصول هي الفلسفة ذاتها . علينا ألا نخلط بين هذه المستويات، إذ أن ضرورة التعليم للفلسفة لاتجعل منها مسألة تربوية.

رغم ضرورة التعليم الفلسفي، فإن هناك أحيانا مظاهر تباعد بينه وبين الفلسفة، وهذا بالنسبة للمعلم والمتعلم في الوقت ذاته، ذلك أن للتعليم مقتضيات ومطالب قد لا تلائم دائما الفكر الذي يريد أن يمارس الفلسفة فالتفلسف اتجاه حر للفكر نحو قضايا مطروحة على المجتمع أو على العصر،

---

2 - راجع كتاب ميرلوبونتي :
Merleau - Ponty : Eloge de la philosophie ed, Gallimard, Collection e essais, 1953 et 1960 p 39 et suite

وقد لايكون الدرس الفلسفي فرصة ملائمة لهذه الممارسة، وإذا كان ميرلوبونتي قد أشار، كما أوضحنا ذلك الي أن الفيلسوف يكون دائما، أو أغلب الأحوال علي الأقل، موظفا يمارس عملا تربويا، فإنه أشار أيضا في نفس المقام إلى أن العمل التعليمي والحرية المتروكة فيه لمن يمارسه لايقودان بالضرورة الى الفلسفة، بل هما يؤديان في أغلب الأحوال الى إدخال عمل المتفلسف ضمن عالم أكاديمي تنعدم فيه فرص التواصل الحي مع الحياة وتحجب عنا فيه فرص التفكير ، وهو يقارن هنا بين الفيلسوف الموظف وبين ذلك الوضع المثالي لفيلسوف لم تكن له هذه الصفة وهوسقراط الذي كان الفلاسفة المعلمون والكتاب يعترفون له دائما بالريادة، وكانت له مع ذلك صلة بحياة الناس في عهده وموقف من المشكلات التي كانوا يحيونها، كما كان له تأثير في تاريخ الفلسفة[3] .

هناك إذن مفارقة في علاقة التعليم الفلسفي بنشأة الفلسفة وتطورها، فبينما يظهر هذا التعليم من جهة طريقا ضروريا للفلسفة بالنسبة لطرفيه، حيث يكون الفرصة التي يختبر فيها المعلم والمتعلم في الوقت ذاته الصلة بالأفكار الفلسفية، فإنه يظهر من جهة أخرى بوصفه المناسبة التي قد تقودنا الى طرق أخرى لاتكون بالضرورة ممارسة للفلسفة.

إن تعليم تاريخ الفلسفة مثلا، يبدو ضرورة لكل من أراد أن يقود غيره نحو عالم الفلسفة، ولكن هذا التعليم الذي يطلع الراغب في الاتصال بالفلسفة على تطور هذا النمط من التفكير وعلى المذاهب التي عرفها في تاريخه، لايؤدي بالضرورة الى الصلة التي تجعل فكر المتعلم يتجه نحو الفلسفة ذاتها، أي نحو تقليد الفلاسفة الذين نتعلمهم والاتجاه نحو التفكير المباشر والحر في القضايا المطروحة علينا[4] .

3 - نفس المرجع السابق، ونفس المعطيات.

4 - راجع مقالنا : التكوين الفلسفي وتاريخ الفلسفة، جريدة الشرق الأوسط 1994/09/07

يؤدي كل الذي سلف ذكره، في نظرنا الي ضرورة اعتبار الشرط التربوي للفلسفة من جهتيه اللتين بيناهما، فبقدر ما ينبغي من جهة أولي ألا نسير في طريق الاعتقاد بأن العمل التربوي يقود المعلم والمتعلم معا الى الفلسفة بالضرورة، فإننا لاينبغي من جهة ثانية أن نغفل التفكير في الجانب التربوي باعتباره شرطا من شروط حضور الفلسفة في كل وضع ثقافي، ولذلك وجب عند التساؤل ضمن شروط الفلسفة عن واقع تعليمي، وعن مدى مساهمة هذا الواقع في إمكانية الانتقال الى التفكير الفلسفي ذاته، ماذا نعلم ونتعلم من الفلسفة؟ من هم الفلاسفة الحاضرون والغائبون في تعليمنا؟ ماهي القضايا الفلسفية الحاضرة والأخرى الغائبة لدينا؟ كيف نفسر حضور أو غياب بعض الفلاسفة والقضايا دون سواها؟ هل هناك داخل تعليمنا الفلسفي متابعة لكل ما يجد في هذا الميدان، وفي كل فروع الفلسفة؟

نعتبر، من جهتنا، أنه كلما وقع النقاش حول هذه الأسئلة، فإن ذلك يعتبر تفكيرا في شروط حضور الفلسفة داخل ثقافتنا، لأن كل تعديل أو تغيير في برامج تعليمنا يمكن أن يكون له أثر إيجابي أو سلبي علي من يتلقون هذا التعليم، وعلى من يستندون الى هذا التعليم لإثارة قضايا فلسفية، هناك فرق بين عدم كفاية الشرط التربوي وبين إغفاله وعدم الاهتمام به في حدود كفايته.

-4-

إذا رأينا أن الشرط التربوي غير كاف لحضور الفلسفة في ثقافتنا ألزمنا ذلك بالاهتمام بشروط أخرى، ودون أن ندعي الإحاطة بكل الشروط في هذا المقام، فإننا نود الاكتفاءبالإشارة الي شرطين منها: الفلسفة بوصفها فكرا يغامر بالمضي الي الأمام في تفكيره، ثم الفلسفة بوصفها انتقالا الى التفكير بضمير المتكلم بدل التفكير بضمير الغائب.

نرى بصدد الفكرة الأولى أن السير في طريق الفلسفة يكون بفضل فكر يستمر في تفكيره دون تراجع أو تهيب من النتائج التي يمكن أن يصل إليها، وفي نظرنا، فإن كل الفلاسفة الذين قدموا لحضاراتهم وللإنسانية عامة مذاهب فلسفية كان لها تأثير في تاريخ الفلسفة مارسوا هذا النوع من التفكير. وما نقصده بالمضي في التفكير هو عدم التوقف عند ظهور بعض الإشكالات الجديدة، إذ لو توقف كل فكر عند ما تواجهه إشكالات لم يكن يتوقعها لما استطاع الفلاسفة الذين نعرفهم أن يؤسسوا المذاهب التي ندرسها ونؤرخ لها . الفكر الذي ينتج الفلسفة من هذه الناحية فكر إشكالي، بمعنى أنه ليس الفكر الذي يسعي الى إيجاد حلول لمشكلات فحسب، بل هو أيضا الفكر الذي يمضي في التفكير، يوجد لذاته مشكلات جديدة، فهو إذن فكر ينفتح على المشاكل بقدر ما هو فكر يعمل على حلها، وهذا ما نلاحظه على تفكير الفلاسفة الذين ندرسهم، إذ نرى أن بناءهم لأنساقهم جاء نتيجة لدراسة كل المشاكل التي وضعتها أمامهم نظرياتهم.

نعني بالمغامرة الفكرية أيضا التصدى للمشكلات والذهاب في طريق البحث فيها حتي وإن كان ذلك معارضا لما هو سائد من نظريات أو أفكار أو تقاليد مجتمعية، ولو أن كثيرا من الفلاسفة الذين نعرفهم وقفوا عند حدود ما هو جاهز وما هو سائد لما قامت المذاهب الفلسفية التي ندرسها ونؤرخ لها. لم يكن الفلاسفة الذين نعرفهم يسايرون فكرا، ولكنهم كانوا يساهمون بقوة في إنتاج أفكار جديدة،[5] .

الشرط الثاني الذي ذكرناه هو التفكير بصيغة المتكلم لابضمير الغائب، ويمكننا أن نرجع الى تاريخ الفلسفة لنلاحظ أنه كلما كان هناك فيلسوف

5 - راجع كذلك مقالنا : الفلسفة بين الارتباط بتاريخها والتحرر منه، مجلة : دراسات عربية، العدد 11 - 12 شتنبر - أكتوبر 1994

مجدد إلا وكان تفكيره ينقل العصر وينقل التفكيرمن ضمير الغائب الى ضمير المتكلم. نذكر في تراثنا بصفة خاصة الكندي والفارابي وابن رشد، وفي حالة هذا الفيلسوف الأخير بصفة خاصة، وقد اشتهر بشروحه على نصوص أرسطو، فإن الحديث بضمير المتكلم منبثق لديه من الحديث بضمير الغائب، إذ أن شروح ابن رشد لنصوص أرسطو لم تجعله غائبا ولم تمنعه من أن يكون له تأثير في تاريخ الفلسفة اللاحق له.

من التراث الفلسفي الغربي يمكن أن نذكر نماذج مثل ديكارت وكنط وهيغل وماركس وفرويد وهايدغر وغيرهم . فالكلام الفلسفي عند هؤلاء جميعا كان بضمير المتكلم، ولم يكن الآخرون يحضرون لديهم إلا كنقط استناد لفكر يسعى أن تكون علاقته بالمشاكل مباشرة وحية. فإلى هذه الصيغة في الكلام بضمير المتكلم يرجع الفضل الي المذاهب الفلسفية التي نقرأها اليوم لأولائك الفلاسفة.

ليس معني ذلك أننا ننفي كل قيمة للحديث عن الآخر، أو لعرض أفكار الغير في صورة نسقية أو تأريخية . فعلى مثل هذا العرض تقوم الدراسات التأريخية الدقيقة التي كان لها الفضل في فهمنا للمذاهب الفلسفية، ولكننا نقول إن مثل هذه الدراسات تمهيد للقول في الفلسفة ذاتها، دون أن تكون بذاتها هي هذا القول.

التفكير بضمير الغائب يمثل تبعية الذات المفكرة لمرجعيتها، وهذا عائق للإنتاج الفلسفي بمعناه الحق، فالذات التي تفكر بضمير الغائب يحتويها مرجعها، فلا يترك لها منفذ للخروج منه، وهي التي يبهرها النص، فلا تبحث عن حقيقتها خارجه، أما التفكير بضمير المتكلم فهو موقع آخر تضفي فيه الذات النسبية على مرجعها فتقلب بذلك العلاقة به لتدمجه ضمن سؤالها وهدفها، الذات التي تفكر بضمير المتكلم، وتحقق في نظرنا

شرطا من شروط حضور الفلسفة لاتبحث عن حقيقة ما عبر التنقيب في جمل الغير، بل إنها تشكل بذاتها جملها وقضاياها.

كل ما نريد أن ننبه إليه أن هذه الذات التي تفكر بضمير المتكلم ليست مجرد انبثاق مفاجئ بل هي نتيجة لشروط متعددة، وهي من أجل حضورها في مجال الفلسفة مشروطة بحضور مستوى معين من الجهد الفكري في ميادين أخرى مختلفة[6].

هكذا يتبين لنا أن حضور الفلسفة في ثقافتنا متوقف على عدة شروط، ذكرنا بعضها في هذه المحاولة راجين أن نكون بذلك قد ساهمنا في التفكير في هذا الموضوع.

---

6 - راجع مقالنا : مغامرة التفكير، جريدة "العلم"، 1993/10/10

جـــرأة المـوقـف الفـلـسـفـي

وأنا أقرأ ما كتبه الفيلسوف الألماني هو سرل E.Husserl عن ديكارت وشهادته في حقه، وجدت كلاما يتضمن أسئلة يمكن أن تهم بالمماثلة موقف الفلسفة في سياقنا الفكري، كما وجدت لديه موقفاً يمكن أن يكون نموذجا لعلاقة فيلسوف بآخر، وهي العلاقة التي إذ لاتنكر أهمية السابق لاتجعل اعترافها به مدخلا للتبعية لفكره.

ليس الهدف من هذه الدراسة أن نعرض موقف هوسرل من ديكارت في حد ذاته، فذلك ما قد ننجزه في مقام آخر، ولكن الهدف هو إبراز ذلك الموقف باعتباره نموذجا لتحليل بعض المشكلات المطروحة علينا، واتباع الأسئلة التي يطرحها للتفكير فيها بالمماثلة.

ما هو، أولا، الوضع الذي فكر فيه هوسرل في مضمون الفلسفة الديكارتية ومنهجها؟ وما هي رؤية هوسرل لهذا الوضع الفلسفي، وهي التي جعلته يعود الى الفلسفة الديكارتية ليجعل من هذه العودة مدخلا للفينومنولوجيا المتعالية التي هي اتجاهه الفلسفي الخاص؟

يقول هوسرل واصفا وضع الفلسفة الغربية في زمنه: «إن حالة الانقسام التي نجد عليها الفلسفة في الوقت الحاضر، والنشاط المضطرب الذي تبذله، إنما يدعونا الى التفكير . فمن وجهة النظر المتعلقة بوحدة العلم، لاتزال

الفلسفة الغربية، منذ منتصف القرن الأخير، في حالة من الانحطاط الظاهر، بالنسبة الى العهود السابقة»[1] .

إذا قدرنا أن هوسرل أصدر هذا الحكم في المحاضرات التي ألقاها بفرنسا سنة 1929 والتي كان المنطلق فيها هو العودة الى تأملات ديكارت الفلسفية، يمكن أن نختلف معه في حكمه هذا اعتبارا منا أن الزمن المتحدث فيه هنا شهد ميلاد وتطور العديد من الفلسفات في فرنسا، وبالأولى في ألمانيا ذاتها . غير أننا قد نميل الى تقدير الأمر على نحو آخر، خاصة وأننا نعلم أن هوسرل قال هذا الكلام بمناسبة حديثة عن ديكارت، علما بما كان للموقف الديكارتي في القرن السابع عشر من أهمية في تاريخ الفلسفة، ولكون هذا الموقف كان بشهادة هوسرل، ومعه مؤرخو الفلسفة، تحولا في تاريخ هذا النمط من التفكير. ففي هذه الحالة يكون ما قصده هوسرل من ضعف حال الفلسفة في الوقت الذي صدر منه هذا الحكم في حقها، هو إبراز عدم قدرة الفلاسفة اللاحقين علي ديكارت، وبخاصة منهم المعاصرين لنا، علي استعادة الإنجاز الذي قام به هذا الفيلسوف في تاريخ الفلسفة.

هناك فرق، في نظرنا، بين فعل تراكم المذاهب الفلسفية، وهو أمر واقع في تاريخ هذا النمط من التفكير، وبين الفعل المؤسس في مذاهب فلسفي ما للحظة جديدة من تاريخ الفكر عامة وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة، وقد كان ديكارت ممثلا لمثل هذه اللحظة.

هدفنا، كما قلنا ذلك سابقا، هو التفكير بالمماثلة في تساؤلات هوسرل ووضعها بالتالي على وضعنا الفلسفي الراهن. إننا نلاحظ أن الفلسلة عندنا في الوقت الراهن توجد في موقف ضعف إذا ما قسناها بعهود سابقة. فقد

1- راجع كتاب هوسرل«تأملات ديكارتية أو المدخل الي الفينومنولوجيا المتعالية» أنجز الترجمة العربية تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر (1958) ص 49
وقد استعنا أيضا بالترجمة الفرنسية في طبعتها الصادرة عن مطابع Vorim سنة 1992، ويوجد النص الوارد هنا في ص 22

كانت هنالك أسماء فرضت نفسها لافي تاريخ الفكر العربي والإسلامي فحسب، بل وفي تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة، حيث أصبحت هذه الأسماء مراحل من تاريخ الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني، فكانت تركيبا شخصيا لما سبقها ومصدرا لتأثيرات متنوعة في اللاحق عليها . نذكر هنا الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون ممن لايمكن لمؤرخ الأفكار أو المؤرخ الفلسفة أن يغفل عرض أفكارهم إلا أن يكون ذلك جهلا موضوعيا بها أو تجاهلا إيديولوجيا لها.

إن ما يدل على وضعية الضعف الذي توجد فيه الفلسفة اليوم في سياقنا الثقافي الراهن هو أنه ليست هناك أسماء استطاعت أن تفرض ذاتها ضمن سيرورة الفلسفة وأن تكون لها المكانة ويكون لها الأثر الذي كان للفلسفات العربية الإسلامية السالفة الذكر.

نعود الى هوسرل الذي نجد أنه يتابع أقواله ويتمم وصف الوضعية الراهنة بالنسبة إليه فيقول: «ماذا نملك في الواقع، عوضا عن فلسفة واحدة حية؟ إننا نملك إنتاجا للآثار الفلسفية، لايني ينمو الى حد لانهائي، ولكنه ينقصه الرابط الداخلي، إن لدينا ما يشبه عرض المذاهب وألوان نقدها، وما يشبه التعاون الحقيقي والتعاضد في العمل الفلسفي، عوضا عن النزاع الجدي بين النظريات المتضاربة، التي تدل خصوماتها ذاتها دلالة كافية، على تضامنها الداخلي، وعلى الأسس المشتركة بينها، وعلى إيمان أصحابها الذي لايزحزح بفلسفة حقيقية ما من جهود متبادلة، ولاشعور بالمسؤوليات، ولاروح تعاون جدي ترمي الى نتائج ذات قيمة، بصورة موضوعية،أي الى نتائج صفاها النقد المتبادل، وأصبح بمقدورها أن تقاوم كل نقد لاحق، لم يعد هناك شيء من هذا له وجود فكيف يكون بالإمكان أيضا أن يكون هناك بحث وتعاون حقيقيان؟ أليس هناك من الفلسفات بقدر ما هناك من فلاسفة على وجه التقريب؟ إن هناك بالتأكيد مؤتمرات فلسفية، ولكن

الفلاسفة هم الذين يلتقون فيها، لا الفلسفات. إن ما ينقص هذه الفلسفات، إنما هو "محل" روحي عام يتاح لها فيه أن تتلامس فيما بينها وأن يخصب بعضها بعضا»[2] .

يصف نص هو سرل هذا واقعا فيه عناصر تماثل مع واقعنا الفلسفي، فلدينا أيضا هناك تعارض بين تراكم إنتاج فلسفي يمكن أن نصفه بأنه تربوي تعليمي وتوصيلي للمعرفة الفلسفية، وبين الحاجة الى فلسفة يمكن أن تقودنا مباشرة الي التفكير في القضايا الفلسفية المطروحة أو تكون مساهمة في إغناء الفكر الفلسفي المعاصر على الصعيد الإنساني.[3]

لدينا أيضا ما يتحدث عنه هوسرل كنقص في الفلسفات المعاصرة، أي انعدام الحوار الفلسفي الجاد الذي يبتعد عن مجرد التوافق الكاذب أو النقد القبلي أو الصمت المتبادل[4] إن ما ينقصنا أيضا هو ما دعاه هوسرل "المحل الروحي المشترك" الذي تتبادل فيه الفلسفات الحوار. لابد من وجود مشكلات مشتركة تتوجه إليها الفلسفات المختلفة متبادلة بصددها الحوار، وهذا ما يغيب في كثير من الأحيان مع أنه ضروري لقيام الفلسفة وعودتها الى دورها الحي الذي بدأت به والذي رافقها مع كل فلسفة حقه كان لها تأثير كبير في تاريخ الفلسفة. الفلسفة تنتج عن الإخصاب المتبادل، ، ويمنعها

2 - المرجع السالف الذكر ص 49 - 50 من الطبعة العربية، ص 22 - 23 من الترجمة الفرنسية.

3 - حاولنا في مقال سابق أن نتعرض لمستويات التأليف الفلسفي باللغة العربية.

ـ راجع هذا المقال تحت عنوان : "الفلسفة وتاريخ الفلسفة في الفكر العربي المعاصر"، جريدة "الشرق الأوسط" 23 / 08 / 1994 .

4 - ـ راجع كذلك مقالنا : الفلسفة بين الارتباط بتاريخها والتحرر منه، مجلة دراسات عربية، عدد شتنبر ـ أكتوبر 1994 .

راجع بهذا الصدد مقالنا : الفلسفة والحوار، وقد نشر بجريدة "الاتحاد الاشتراكي" الملحق الثقافي، 12 يناير 1996

ـ راجع بنفس المرجع السابق مقالنا : شروط الحوار الفلسفي في المغرب، نفس الجريدة ونفس الملحق 16 / 02 / 1996

من الوجود الصمت المتبادل الذي يجعل الأفكار تتطور بكيفية متوازية بدل أن تتلاقى وتتلاقح.

يبرز لنا هذا النقد ما نحن في حاجة اليه، أي فلسفة حية تكون معنى الحياة فيها أنها ترجعنا الى ما هو مشترك بيننا وبينها، أي جملة من المشكلات الإنسانية التي نحياها. الفلسفة التي تظل كذلك حتى وإن كانت ماضية هي التي تستمر لديها القدرة على مساعدتنا على التفكير في مشكلات إنسانية جديدة لم تكن مطروحة عليها. إن قوة الحياة في أي فلسفة تظهر في مدى قدرتها على الاستمرار في التجاوب مع مشكلات إنسانية متجددة، وإن ما نحتفظ به من كل فلسفة يفصلها عنا زمن يتفاوت مداه بين الفلسفات، هو مجموع العناصر التي تتضمنها والتي تبدو قادرة علي الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي تواجهنا، وكل فلسفة لاتحتوي علي هذه العناصر تظهر لنا بوصفها فكرا لم تعد له إلا قيمة تاريخية نعود اليه كلما كان الهدف لدينا أن نقدم تاريخا للفلسفة.

استبقنا بما قلناه هنا ما يؤكده هوسرل بدوره عن الحاجة الى فلسفة حية حيث يقول:«إن الحنين الى فلسفة حية، قد أدي في أيامنا هذه الى نهضات كثيرة إننا نسأل: ألا تقوم النهضة الوحيدة المنتجة حقا، على إثارة :تأملات ديكارتية من جديد ، لا لكي نتبناها في كل أجزائها دون شك، ، وإنما لكي نكشف قبل كل شيء عن المعنى العميق للعود الكامل الى "أنا أفكر" الخالص ؟ ولكي نحيي من بعد القيم الخالدة التي تصدر عنه؟"[5] .

كلما كثرت المحاولات الفلسفية التي تحاول أن تتجاوز ماهو تربوي تعليمي دل ذلك على أن الحاجة الى فلسفة حية موضع شعور في مجتمع ما، فميزه الفلسفة الحية أنها لاتقتصر على تعليمنا بوصفها مذاهب تعود الى

5 - راجع مقالتنا السالف الذكر : "الفلسفة بين الارتباط بتاريخها والتحرر منه.

تاريخ يجمعها، بل هي تتجاوز ذلك الى فتح الطريق أمامنا لكي نفكر معها في القضايا التي تثيرها أو لكي نمضي انطلاقا منها في استئناف التفكير من جديد في تلك القضايا ذاتها أو في قضايا أخرى. الفلسفة التي تعلمنا تفتح الطريق أمام معرفة بالمذاهب، وهذه فلسفة مؤرخي الفلسفة، وأما تلك التي تدفعنا الى التفكير فإنما تجعل التجديد في هذا المجال ممكنا وتدل على طريقة.

الفلسفة الحية ليست مجرد عرض عن المذاهب الفلسفية، ولا هي مجرد إبداء وجهات نظر جزئية ومتفرقة بصدد هذه المذاهب، وهذا مع اعترافنا بأن ذلك قد يعكس لدي من يقوم به معرفة بالفلسفة وتطورها وقدرة على استيعاب مضمون مذاهبها. الفلسفة الحية، كما يوضحها لنا هوسرل، تكمن في هذه العودة النقدية الي المذاهب الفلسفية، وتكمن في هذه الرغبة التي أبداها فيلسوف مثل ديكارت في إعادة النظر في القضايا الفلسفية المطروحة من حيث كيفية طرحها ومن حيث المنهج المتبع في تحليلها.

هناك في دعوة هوسرل الي العودة الى التأملات الديكارتية مظهران قد يظهران متعارضين غير أنهما في نظرنا متكاملان من أجل الوصول الى مادعاه بالفلسفة الحية. فالعودة الى ديكارت تعني الرجوع الى موقف مثّل في نظر هوسرل تلك الفلسفة الحية المطلوبة منا الآن . لقد انطلق ديكارت في نظر هوسرل من وضع شبيه بوضعنا الفلسفي الراهن، فكان موقفه نموذجا لتحرير الفلسفة من تاريخها، الفلسفة مرتبطة بتاريخها حقا، ولكنها من جهة أخرى في حاجة في بعض فتراتها وتطوراتها على الأقل أن تتحرر من هذا التاريخ.

وكما أن الفلسفة لاتكون دون تاريخها، فإنها لاتكون مجرد اتباع وتكرار لمضمون المذاهب التي جاء بها ذلك التاريخ [6] .

6 - راجع مقالنا السالف الذكر : الفلسفة بين الارتباط بتاريخها والتحرر منه.

نقرأ لهوسرل قوله: «أليس هذا الوضع الراهن المشؤوم الى حد بعيد، شبيها بالوضع الذي صادفه «ديكارت» في شبابه؟

ألم يحن الوقت لإحياء نزعته الإصلاحية في الفلسفة؟ ألا ينبغي لنا بدورنا، أن نخضع الإنتاج الفلسفي الهائل الذي ينتج في أيامنا هذه، الي انقلاب ديكارتي، وأن نباشر ب "تأملات في الفلسفة الأولى" جديدة؟ ألا ينبغي لنا أن نخضعه لذلك، بما فيه من خليط مضطرب من التقاليد الكبيرة، ومن البدايات الجديدة، ومن الأبحاث الأدبية الدارجة، التي لاتهدف الى الجهدبل الى «التأثير» ؟ أليست فوضى الوضع الراهن نتيجة لفقدان اندفاعات «التأملات» لما كان فيها من حيوية أولى، بسبب اختفاء روح المسؤولية الفلسفية الأساسية؟ ما المعني الجوهري لكل فلسفة حقيقية؟ أليس هو السعي الى تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن في سبيل أن نجعل منها علما مستقلا حقيقيا يتحقق بفضل البداهات الأخيرة المستمدة من الذات نفسها، ويجد في هذه البداهات تبريره المطلق؟»[7]

المظهر الأول من دعوة هوسرل الى العودة الي تأملات ديكارت هو إذن تبني الموقف التجديدي الذي اتخذه ديكارت من الفلسفة وتاريخها فمثل هذا الموقف هو ما يمكن أن يخرج الفلسفة من حالات الركود والتبعية لمذاهب تصير مطلقة من جهة، كما يمكن أن يساعدها على الخروج من حالة الفوضى التي يمثلها إنتاج متراكم فاقد لما كان في تأملات ديكارت من اندفاع وحيوية، ومن إرادة في البداية من جديد للبحث عن الحقيقة . إن «الأنا أفكر» الديكارتي يصبح في هذه الحالة روحا من المسؤولية ، وكل فيلسوف يتبع منهج ديكارت سيكون متحليا بروح المسؤولية، لأن مرجع القول عنده لن يكون المذاهب الفلسفية التي يمكن أن يختفي وراء التأريخ

7- راجع كتاب هوسرل السالف الذكر، ص 50- 51 من الترجمة العربية، ص 23- 24 من الترجمة الفرنسية.

لها، بل إن هذا المرجع سيكون ما يصدر عن «الأنا أفكر» ذاته. الكوجيتو الديكارتي (الأنا أفكر) يصبح إذن لا إثباتا لذات مفكرة فحسب، بل رمزا لتحمل الفيلسوف المسؤولية الفلسفية، والتجديد في الفلسفة يكون انطلاقا من هذا الموقف. هذا إذن هو الجانب الذي تعتبر فيه فلسفة ديكارت نموذجا ينبغي أن يقتدي به كل فيلسوف.

المظهر الثاني لموقف هوسرل من الفلسفة الديكارتية، وهو أيضا الموقف الذي يعتبره مثالا لكل تجديد راهن في الفلسفة، يتمثل في قوله إن عودتنا للتأملات الديكارتية واستعادتها في حيوتها الضرورية لاتعني أبدا تبني الموقف الديكارتي في كل مضامينه ويمكن أن نعبر عن موقف هوسرل هذا بأكثر من تعبير للدلالة على أوجهه المختلفة.

يمكن أن نقول، أولا، إن تبني الفلسفة الديكارتية بكل مضامينها سيكون موقفا لاديكارتيا من هذه الفلسفة ذاتها، وسيكون كذلك موقفا لايتبع الطريق الديكارتي ذاته في فهم فلسفة ديكارت.

تعبيرنا الثاني عن موقف هوسرل من ديكارت هوقولنا: إن دعوة هوسرل للعودة الي فلسفة ديكارت لاتتعلق أساسا بمضمونها، بل تتعلق بالأولى بمنهجها. قوة الفلسفة الديكارتية كامنة في منهجها، ومصداقية موقفنا من هذه الفلسفة هو تطبيق هذا المنهج ذاته في فهمها وتجاوزها في الوقت ذاته. لايكون «الأنا أفكر» الديكارتي في هذه الحالة إلا منهجا وطريقا في التفكير، وأما ما أدى اليه هذا التفكير لدى ديكارت ذاته، وفي زمنه من نتائج فليس إلا معطي من الدرجة الثانية بالنسبة لذلك المعطى الأول الذي هو المنهج.

التعبير الثالث الذي نستفيده من موقف هوسرل من ديكارت هو قولنا بأنه ينبغي النظر الى موقف هذا الفيلسوف بوصفه استراتيجية فكرية. بهذا المعني يمكن أن نفهم في نظرنا القول بأن ديكارت يفتتح عهدا جديدا من

تاريخ الفلسفة . إن موقف ديكارت افتتاح لاستراتيجية جديدة في التفكير وهذا ما ينبغي أخذه من الفلسفة الديكارتية أكثر مما ينبغي شد الانتباه الي مضمونها الخاص القابل للنقد. هناك فرق ينبغي اعتباره بين ما يعود الي الفلسفة الديكارتية بوصفها مذهبا مثل بقية المذاهب وبين مادعوناه هنا باستراتيجيتها الفكرية، وهي العنصر الذي يمكن اتباعه من تلك الفلسفة، علما بأن الاستراتيجية موقف أكثر منها مذهب. نحن إذن في حاجة الي استراتيجية جديدة، بل إن كل زمن من تاريخ الإنسانية في حاجة الى مثل هذا الموقف إذا مااعتبرنا أن فيه شروطا واقعية جديدة.

إذا تأملنا موقف هوسرل بمظهريه اللذين ذكرناهما، فسنجد بدورنا أن حال الفلسفة عندنا شبيه بتلك الحال التي انطلق منها، وأن الضرورة عندنا أيضا واضحة للقيام بمثل هذه الخطوة من أجل قيام فلسفة حية تكون لها علاقة مباشرة بالواقع الذي يحيط بها.

هناك عدد من المظاهر السلبية أو الموهمة التي يمكن أن تجعلنا العودة الي ممارسة التأملات الديكارتية نتجاوزها.

المظهر الأول هو التمييز بين التراكم الواقعي للانتاج الفلسفي الذي قد يخدم غايات تعليمية أو تربوية وبين السير في طريق الفلسفة ذاتها، وهو الطريق الذي يتطلب منا أن نرجع الى الأنا أفكر الديكارتية بجميع المعاني التي سبق لنا أن حددناها بها من قبل. فكل إنتاج تضعف فيه العلاقة بذاتنا المفكرة قد يكون مجرد استعادة للفكر الفلسفي أو تأمل له عبر تاريخه، وممارسة الأنا أفكر بالعمق الذي حددنا به معناها من قبل هو الذي يخرجنا من فوضى هذا الانتاج الفلسفي ويسير بنا في الطريق نحو الفلسفة. إن تراكم الانتاج الفلسفي قد يكون وهما عائقا لنا من أجل اكتشاف الطريق الحقيقي للفلسفة.

هناك مظهر إخر يمثل صعوبة بالنسبة لهذه الممارسة المطلوبة لدينا في الوقت الراهن للأنا أفكر، إذ يبدو في الوقت الراهن أن علي الفلسفة عندنا أن تمارس نقدا في اتجاهين من أجل تحديد علاقة إيجابية بالتراث الفلسفي الذي يمكن أن تنطلق منه لكي توجد. إن علاقتنا بتراثنا الفلسفي الخاص، من جهة، وبالتراث الفلسفي الإنساني عامة، من جهة أخري، وبالحاضر منه بصفة خاصة، ليست علاقة واضحة إنما في حاجة الى موقف ديكارتي يعتمد الإرادة في إعادة النظر، وفي وضع هذين المستويين من التراث موضعا يكونان فيه قابلين لنقد ضروري. نحن في حاجة من أجل ممارسة الفلسفة الي الأنا أفكر بوصفه إرادة نقدية، وعزما علي بداية الطريق من جديد.

المظهر الثالث ينبهنا اليه الموقف الذي اتخذه ديكارت من تاريخ الفلسفة، وهو الموقف ذاته الذي دعا هوسرل الى استلهامه من أجل انطلاقة فلسفية جديدة. يتخذ الموقف المشارإليه هنا صيغة المنهج الذي يرجع إلى الفلسفات الماضية ويستلهمها. لايعني ذلك لديه تبنيها بصورة كاملة. هناك فرق بين التقدير الموضوعي لقيمة فلسفة ما وبين التبعية لتلك الفلسفة الفكر الفلسفي ذو طبيعة نقدية في جوهره، ولذلك فإنه لايسير في طريق الاتباع التام لأي مذهب فلسفي. هذا ما يجعلنا نرى أنه إذا كنا في حاجة من أجل عودة الفلسفة الى واقعنا الفكري، فإننا في حاجة الى استلهام الأنا أفكر عند الفلاسفة السابقين سواء عادوا الى تراثنا الإسلامي أو الى التراث الإنساني بصفة عامة. إن ما يفيدنا من تلك الفلسفات هو جرأة الفلاسفة فيها على طرح إشكالات جديدة وعلى ممارسة النقد على إشكالات قديمة، أي أن ما سيكون مفيدا لنا في نقطة انطلاق جديدة هو الموقف ذاته وليس المضامين المحددة التي يقود إليها في زمنه.

المظهر الرابع الذي تفيدنا فيه العودة الى ممارسة التأملات الديكارتية هو المعنى الذي حددنا به الأنا أفكر بوصفه ممارسة لاستراتيجية جديدة في

التفكير. نحن في حاجة الى الأنا أفكر بهذا المعنى، أي في حاجة الي استراتيجية فكرية، وإلى اتجاهات نظرية تقوم علي هذا الأساس، وفي نظرنا فإن الاستراتيجية الفكرية المقصودة هنا تقوم على كل ما سلف ذكره أي على إرادة إعادة النظر، وعلى الابتعاد عن كل تبعية مطلقة لمذاهب تاريخ الفلسفة، بالإضافة الى قيامها على النظر في مشكلات جديدة. فالذي يمكن أن يميز الفلسفة عندنا في الوقت الراهن هو اتجاهها نحو مشكلات جديدة خاصة تكون للفكر علاقة مباشرة بها من جهة، وعلاقة غير مباشرة من جهة أخرى عبر التفكير فيها انطلاقا من ثقافة فلسفية ومن أسئلة تعود الي هذه الثقافة ونرى أن وضعنا الحضاري الراهن يسمح لنا بإثارة مشكلات لم يثرها الفكر القديم، بل ولم يثرها حتى الفكر الفلسفي المعاصر في صورته الغربية، هذا في نظرنا أحد المداخل لمساهمة فلسفية جديدة.

هكذا نكون قد وضحنا عبر الانطلاق من استلهام الموقف الذي اتخذه هوسرل من ديكارت بعض الأفكار التي تهم واقعنا الفلسفي، فعسي أن نكون بذلك قد ساهمنا في إبراز الطريق الى الفلسفة في واقع هو اليوم أكثر من أي وقت مضى في حاجة الى روحها النقدية.

مهام الإبستمولوجيا

- 1 -

انسجاما مع روح هذه المناظرات[1] لن يكون حديثي عن مهام الإبستمولوجيا مقتصرا على العرض الموضوعي للأراء والنظريات المتعلقة بهذا المجال. سأحاول، قدر الإمكان، أن أتجاوز هذه الصيغة للجواب المجرد عن السؤال الذي يطرحه عنوان هذا البحث، وذلك بالتماس عناصر الجواب من تجربة نظرية وتربوية شخصية بكل ما تحمله هذه التجربة من قراءات تتفق وتتكامل أحيانا، وتتعارض أو تتناقض أحيانا من حيث الأثر الذي يمكن أن تكون قد مارسته في فكري كقارئ، وبما تحمله هذه التجربة الشخصية كذلك من مواقف من النظريات والمذاهب السائدة في مجال الإبستمولوجيا وهي مواقف أفترض، بل وأشعر قبل أن أفترض، أنه شابها التردد والحيرة أحيانا، والانتقال والتغير أحيانا أخرى، الى الحدود التي يمكنني أن أقول فيها بأن الموقف الحالي الذي أنا عليه، لايطابق تمام المطابقة نقطة الانطلاق التي ابتدأ منها، بل وإن هذا الموقف قد لايتعرف نقطة انطلاقه الأولي أو قد يجد في ذاته نوعا من التنكر لها. ولكن إذ أتحدث عن الموقف الذي هو نتيجة لقراءات، سيكون على أيضا أن أتحدث عن هذا

1 - ألقي هذا العرض في الحلقة الثالثة من المناظرات المنهجية التي تنظمها جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

الموقف ذاته بوصفه نتيجة لنقص في القراءات، بحيث يساهم هذا النقص في تحديد معالمه وفي الحد من قيمته كموقف يتعلق بمجال شاسع للبحث كما هو حال الإبستمولوجيا.

سأحاول كذلك تجاوز الصيغة العامة والمجردة لتعيين مهام إبستمولوجيا، وذلك بالبحث عن عناصر جواب تتحدد فيه الإبستمولوجيا عينية ذات مهام لاتتعلق بالمعرفة العامة، بل تتعلق بمعرفة علمية محددة، أي بمعرفة علمية جهوية سواء عنت هذه الصفة الجهة من حيث ميدان المعرفة أو عنت الجهة من حيث الموقع الجغرافي. لايمكن للإبستمولوجيا اليوم أن تكون متعلقة بالمعرفة العلمية بأكملها، والحال أن المعرفة العلمية اليوم من الشساعة بحيث لا يستطيع فكر فردي الإلمام بموضوعاتها نقدا، ولما تتميز به مشاكل المعرفة العلمية اليوم من حيث هي مشاكل نوعية ودقيقة ومعقدة، وفوق ذلك، فإن ما أعنيه بالإبستمولوجيا العينية إنما يرمز الي تصور يتعلق، فضلا عن تحديد المهام العامة، بالمهام التي يمكن أن ترجع الي تحليل ينتمي الي واقع معرفي خاص هو الذي ننتمي إليه. وذلك لأن الوقوف عند تكرار المهام العامة للإبستمولوجيا، علي أهميتها، قد يكون فيه نوع من الإغفال للأسئلة الخاصة التي على فكرنا النقدي في مجال المعرفة العلمية أن يتجه الى الجواب عنها.

علي أنه لايمكن تجاوز الصيغة العامة للجواب بمجرد الارتكاز علي استنطاق تجربة ذاتية، لأن هذه التجربة لم تتطور في انعزال عن تجارب أخرى لزملاء وأساتذة اشتركت معهم منذ البداية في التفكير في نفس الموضوعات أو في موضوعات متقاربة وفي الكتابة في هذه الموضوعات، وليس في الأمر تخاطرا للأفكار فحسب، بل فيه انعكاس للاهتمام المشترك بنفس المجال أولا، وفيه من مؤثرات المرحلة الثقافية التي نحياها ثانيا. غير أن الهدف لدي ليس هو البحث في المشترك بين هذه التجارب وإبرازه، بل

هو، بالإضافة الي ذلك تلمس نقط الاختلاف. وذلك لشعوري، بأنه إذا صح لي أن اقترح تصور مجال الإبستولوجيا كبنية، فإن العناصر التي تتكاثف لتشكل هذه البنية ليست واحدة كما أتعرف عليها فيما أكتبه، أو كما أتعرف عليها عندما أقرأ للأساتذة: محمد عابد الجابري، سالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي. في مستوي ما، فإني لا أعتبر أن ما يقوم به كل واحد منا هو مجرد تعبير عن أفكار قرأها أو نقلها الى التعبير العربي، بل أعتبر أن هنالك مواقف شخصية وتصورات، من المفيد أن نتعرف اليوم نقط اختلافها كما قد نسعي الي الوقوف علي ما تشترك فيه من مظاهر.

- 2 -

إني أعتبر موضوع هذا العرض من النقط المشتركة لاهتماماتنا، التي نجد فيها مظاهر الالتقاء حينا، ومظاهر اختلاف، بل وتعارض، حينا آخر.

أتساءل في البداية : لماذا كان علي الفكر الفلسفي في المغرب أن يهتم بصورة واضحة بتحديد مهام الإبستمولوجيا، علما بأن هذا الموضوع على عموميته لا يكرر نفسه دائما بالنسبة للمهتمين بالإبستمولوجيا في البلاد التي أصبح فيها هذا الاهتمام تقليدا راسخا؟ لماذا لا يمضي المهتمون بالابستمولوجيا في المغرب في تحليل عددمن المسائل المعرفية المتعلقة بالعلوم المختلفة تاركين المسألة الشائكة لتحديد طبيعة المجال بأكمله وتجديد مهامه؟ لا ينبغي أن يظن أن الجواب عن هذا السؤال أمر يسير، وأن الإشكال ينحل إذا ما أبرزنا أن ما هو أكثرإلحاحا بالنسبة للإبستمولوجيا هو إبراز قيم المعرفة العلمية المعاصرة لهم والوقوف، في الوقت نفسه، علي إشكالاتها، وعلى الإشكالات التي تطرحها بالنسبة للفكر الانساني.

لقد أكدت في محاولة سابقة،[2] وأنا أضع السؤال حول ماهية الإبستمولوجيا، أن السؤال حول ماهية مجال معرفي بأكمله ليس بالسؤال الممكن طرحه في كل حين. وذلك لأن مشروعية هذا السؤال لا تكون إلا حين يكون نقطة انطلاق لوضع أسس علم جديد في حالة أولي، أو حين يكون تعبيرا عن مرحلة تجديد في علم ما تستدعيها تطورات معرفية أو قفزات كيفية في ذلك العلم في حالة أخرى.

منطق هذه الفكرة يعيدنا الي نفس الإشكال السابق: إن المهمة الراهنة هي المضي في تحليل المشكلات الإبستمولوجية، وليست في طرح السؤال حول مهام ميدان الإبستمولوجيا بأكمله. فإن الفكر المغربي المعاصر لايبدو محققا لأي شرط من الشرطين السالفي الذكر لطرح مثل هذا السؤال. فالفكر المغربي، بل والعربي عامة، لا يؤسس الإبستمولوجيا، بل يتعامل معها كمجال تم تأسيسه خارجه. ولا يقف الإبستمولوجي عندنا من جهة أخري، علي منعطف في تطور المعرفة العلمية يقوده بصورة موضوعية الى تجديد في التصور القائم عن مهام الإبستمولوجيا.

الشروط الموضوعية لاتسعفنا إذن لتبرير طرح مثل هذا السؤال الشائك، ولكن الشروط الذاتية لتطورنا الفكري يمكن أن تمنحنا مثل هذا التبرير. والشروط الذاتية لفكرنا هي مظاهر تأخره التاريخي على صعيد الثقافة. إن التساؤل حول مهام الإبستمولوجيا مزدوج القيمة، وذلك تبعا للجهة التي ننظر منها إليه : فالسؤال الذي لايجد مبررا موضوعيا لطرحه على مستوى الفكر الإنساني بصفة عامة، يجد دعامته الموضوعية في شروط التأخر التاريخي لوضعية الثقافة بصفة عامة، ووضعية المعرفة العلمية وما يتعلق بها من دراسات بصفة خاصة.

---

2 - انظر كتابنا ماهي الإبستمولوجيا ، نفس المعطيات السابقة ، الفصل الأول .

إن الفكر العربي المعاصر، بصفة عامة، كان في حاجة الى إدماج هذا المجال المعرفي الجديد ضمن نسقه المعرفي. وحيث إن مسألة التأسيس لم تكن هي المسألة المطروحة هنا، وحيث إن السؤال ليس موضوعا استجابة لتحول معرفي، فإن مثل هذا السؤال لايُعتبر في واقعنا إنتاجا للمعرفة بقدر ما هو تعرف علي معطيات معرفية قائمة قبله.

بهذا المعنى نقوّم عددا من الكتب التي صدرت عندنا في مجال الإبستمولوجيا. إنها ليست إنتاجا لمعرفة جديدة، ولكنها مجرد مداخل لمعرفة قائمة أنتجت خارج أفقنا الفكري. وقد حاولت هذه الكتب أن تمهد للإبستمولوجيا بكيفيات مختلفة.

لقد حاولت هذه الكتابات مثلا أن تنفذ الى تعريف الإبستمولوجيا عن طريق المقارنة بينها وبين بعض ميادين المعرفة الأخرى التي تجاورها أو تتقاطع معها من حيث الموضوع أم من حيث المنهج : فلسفة العلوم، فلسفة المعرفة، نظرية المعرفة، علم المناهج، تاريخ العلوم المنطق، الفلسفة، علم نفس المعرفة، علم اجتماع المعرفة.

هذه المحاولة الأولى فيها رسم للحدود التي تفصل بين الإبستمولوجيا وبين هذه الميادين، وفيها تعيين لمهام الإبستمولوجيا وفقا لتمييزها عن هذه الميادين إما من حيث الموضوع أو من حيث المنهج. إن اتجاه التحليل هنا ينطلق في البحث عن الإبستمولوجيا محددا في البداية ما لا تكونه، قبل أن يصل ارتكازا الى زنواع من النفي الى ما ينبغي أن تكونه.

هذا ما نجده في كتاب«مدخل الى فلسفة العلوم» لمحمد عابد الجابري، أو في كتاب «ماهي الإبستمولوجيا؟» لمحمد وقيدي، أو في كتاب «درس الإبستمولوجيا» لعبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت.

وهناك خطوة أخرى اتبعت في هذه الكتابات من أجل التعريف بالإبستمولوجيا وتحديد مهامها، وهي عرض الاتجاهات الإبستمولوجية. فهنا أيضا طريق غير مباشر لتقريب هذا الميدان المعرفي الجديد الي الفكر العربي. في هذا الباب تعرض عدة اتجاهات: الوضعية عند كونت، الوضعية الجديدة، المواضعاتية، العقلانية، الإبستمولوجيا التكوينية، النزعات التطورية.

غير أن ما يلاحظ في هذا الجانب هو اختلاف التوازن بين الاتجاهات التي كانت موضوعا للبحث، والتي كان يبحث من خلالها عن تحديد لطبيعة ميدان الإبستمولوجيا ولمهامه داخل المعرفة العلمية. ومن الاتجاهات التي يمكن القول إنه كان لها طغيان وأولوية علي غيرها، الاتجاهات الوضعية، والعقلانية والتكوينية. وداخل هذه الاتجاهات ذاتها يمكن أن نقول بأن العقلانية الباشلارية المطبقة قد حظيت باهتمام أكبر، وكان لها التأثير الأكبر علي تصور المهتمين بالإبستمولوجيا لمهامها، بل وعلي تصورهم للاتجاهات الأخرى. فغالبا ما كانت الحدود التي تعين لاجرائية الاتجاهات الأخرى تتم عبر العقلانية الباشلارية. وكما سنري في قفزة لاحقة بتفصيل أكثر، فإن الإبستمولوجيا تتعين مهامها بقدر ما تقترب من الباشلارية، أو إنها تجد مهامها داخل الباشلارية.

هذا الاختلال في التوازن في علاقتنا بالاتجاهات الإبستمولوجية يؤثر بصورة سلبية علي المهمة التي نهدف إليها من عرض هذه الاتجاهات وهو تعيين مهام الإبستمولوجيا، فهو يجعلنا ندور في فلك مفكر واحد مرتكزين إليه في تقويم الاتجاهات الأخرى، ومعتقدين أننا نجد داخل فكره ما يمكن أن يطابق مجالا واسعا للمعرفة كالإبستمولوجيا. إن هذا الأمر يشكل أحد حدود الممارسة الإبستمولوجية عندنا وأحد أوهامها في نفس الوقت.

وألتمس السماح في أن أكون متناقضا وأنا أسجل طغيان الباشلارية باستخدام أحد مفاهيمها لأقول بأن هذا الطغيان يشكل أمامنا عائقا إبستمولوجيا في سبيل تحديد إيجابي لمهام الإبستمولوجيا.

نكون بهذا قد تعرفنا علي جملة من الصعوبات التي تعترض أن يكون بحثنا في مهام الإبستمولوجيا يثمر ما يريد الوصول إليه :

عدم موضوعية السؤال إلا بالنسبة للشروط الذاتية لواقعنا الفكري.

كل الكتابات لاتعدو أن تكون بداخل الي العلم لا تأليفا فيه ومساهمة في تطويره.

البحث عن مجال الإبستمولوجيا وفيه من خلال اتجاهات محدودة، الغالب فيها هو الاتجاهات الفرنسية والأغلب فيها هو الاتجاه العقلاني الباشلاري وامتداداته.

- 3 -

هناك شروط أخرى تتحكم في طرحنا السؤال عن مهام الإبستمولوجيا، ويكون لها بدورها أثر في تحديد طبيعة الإجابات التي نقدمها، بل وفي تحديد الإشكالية التي نفكر في ضوئها في السؤال المطروح. ومن هذه الشروط التكوين الأصلي لمن هم مهتمون بالإبستمولوجيا من جهة، والتباعد الواقع بين الممارسة الإبستمولوجية وبين إنتاج المعرفة العلمية من جهة أخرى.

توجد الإبستمولوجيا اليوم، وتبعا للتقسيم المجتمعي (الإداري) للمعارف، ملحقة بالدراسات الفلسفية. إنها تعتبر بهذا المعنى، اهتماما فلسفيا بالعلوم، وفرعا من فروع الفلسفة. إن من يمارسون الإبستمولوجيا اليوم هم ذوو تكوين فلسفي. ولذلك فإن هذا التكوين يؤدي الى تصور للإبستمولوجيا يكون عبارة عن نقد فلسفي للعلم، أي مهمة فلسفية موضوعها العلم.

يؤدي هذا الأمر الى أن تكون الإبستمولوجيا تفكيرا نقديا للعلم يحتويه التصور التقليدي لعلاقة العلم بالفلسفة، مما يعطي لكلمة النقد معني فلسفيا. إن غلبة التكوين الفلسفي، وعدم كفاية هذا التكوين يمثل عقبة أمام الإبستمولوجيا في سبيل أداء مهمتها الفعلية، ما دامت هذه المهمة تتعلق أساسا بالمعرفة العلمية. فالنقص في الاحتكاك المفصل بنتائج البحث العلمي، دون أن نقول المساهمة في إبداعها، يعبر عن ذاته بصورة عكسية في تعالي التحليل الإبستمولوجي عن دقة النتائج العلمية وتفصيلاتها، والبحث فقط عما ندعوه المبادئ الفلسفية الكامنة في الممارسة العلمية. بدل العلاقة الواقعية بالعلم نؤسس علاقة وهمية. وأقصد هنا أن الفلسفة التي تحتوي الإبستمولوجيا تجعل من التحليل الإبستمولوجي علاقة للفلسفة بذاتها، وتبقي العلم بهذه الكيفية خارج التحليل.

هذا الاحتواء الفلسفي للإبستمولوجيا، وعبرها للنتائج العلمية التي تحللها الإبستمولوجيا تحليلا نقديا، يجعل العلماء لايلقون الاذان الصاغية الى هذا التحليل، معتبرين أنه لايقف على الإشكالات الحقيقية للمعرفة العلمية، ولا يساهم في حلها، ولن يكون الفكر العلمي في سعيه لمزيد من التقدم في حاجة الى تحليل إبستمولوجي يتخذ الصورة التي ذكرناها. إن العلماء كما يؤكد باشلار : سيحكمون بعدم الفائدة على التكوين الميتافيزيقي، وهم يفتخرون بكونهم يقبلون، قبل كل شيء، دروس التجربة حين يكون عملهم بالعلوم التجريبية، ومبادئ الوضوح العقلي إذا كان عملهم في العلوم الرياضية. فساعة الفلسفة لاتحين، في نظرهم، إلا بعد العمل الفعلي»3 .

3 - يوجد هذا النص مترجما في كتابنا السالف الذكر. وهو في الأصل جزء من مقدمة كتاب باشلار La philosophie du nom

إن كون الفلاسفة يجعلون من الإبستمولوجيا جزءا من التصور التقليدي لعلاقة الفلسفة بالعلم، وهي في الغالب علاقة احتواء، أو علاقة بموقع يستحضر من خلاله الفيلسوف الأمثلة على إجرائية مقولات فلسفية جاهزة، وإن رفض العلماء للتكوين الميتافيزيقي من ناحية أخرى موقفان يبقيان العلاقة بين الفلسفة والعلم علي حالها. إن نتائج التحليل الإبستمولوجي لاتفيد في مجال المعرفة العلمية، في حين أن هذا المجال هو الطريق الوحيد لاكتساب قيمة موضوعية فعلية.

إن التفكير في مهام الإبستمولوجيا لا يكون موضوعيا، إلا حين ينطلق من الموقع الذي يمكن أن يؤهله لهذه الصفة، وهو الممارسة العلمية. فمن داخل العلاقة الصميمية بالممارسة العلمية يستطيع الإبستمولوجي أن يحدد طبيعة المهام التي توجه عمله في لحظة عمله أي لحظة الإنجاز. هذا الأمر يقتضي من الفلاسفة نوعا من تجاوز الذات، ونوعا من السير في الطريق المعاكس للتكوين الأصلي. إن المسافة التي على الفلاسفة أن يقطعوها هي الفاصلة بين الإبستمولوجيا التي تتجه الى المعرفة العلمية من خارجها، وبين الإبستمولوجيا التي تنبثق من داخل هذه الممارسة العلمية.

إذا كانت جل الكتابات في مجال الإبستمولوجيا تفهم على أنها محاولة لإدماج هذا الميدان ضمن النسق المعرفي للفكر المعاصر، وإذا كانت الممارسة الإبستمولوجية ضمن هذه الكتابات يطغي عليها الطابع الفلسفي ويوجه تحيلاتها، فإنه لا غنى لقطع المسافة بين هذه الإبستمولوجيا الأولية وبين الإبستمولوجيا الفعالة في تطور الفكر العلمي، من الوعي بأن الحالة الراهنة وضع مؤقت. ولابد للإبستمولوجيا الراهنة من أن تكون نظرتها الي أمام بحيث تستوعب المهام التي لم تنجزها بعد والمرتبطة بالفكر العلمي، قبل أن تعمل علي تعميق التصور الذي يوجهها الآن وهو ذو أفق فلسفي.

- 4 -

هناك صعوبة أخرى لاغنى عن اعتبارها تكمن في العلاقة بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة. لقد قلت إن كل الكتابات التي تعتبر مداخل الى الإبستمولوجيا تتعرض لهذه العلاقة. وهي جميعها تؤكد، رغم الاختلافات التي قد تظهر عند الخوض في التفاصيل، علي التمايز القائم بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة. فالإبستمولوجيا ليست نظرية عامة في المعرفة، ولكنها تفكير نقدي في المعرفة العلمية بصفة خاصة.

غير أن هذا التمييز قد يصبح بدون معنى إذا لم يدققه تمييز أخر وهو أن التحليل الإبستمولوجي اليوم متخصص يتناول مشاكل وقيم المعرفة العلمية من خلال علم خاص. دون هذا التمييز المدقق فإن الإبستمولوجيا ستتميز بالتناقض القائم فيها بين دعواها النظرية بأنها تمثل تجاوزا للنظرية الكلاسيكية في المعرفة، وبين عودتها العملية باستمرار الى هذه النظرية عبر الحديث عن مشكلات عامة للمعرفة العلمية، وكأنه لازال من الممكن الحديث عن العلم بصيغة المفرد لابصيغة المتعدد والمتنوع. إننا نعود هنا الى التقسيم الذي يقيمه بياجي بين الإبستمولوجيا المتخصصة والإبستمولوجيا العامة، لنقول من خلاله بأن الفائدة العملية من الإبستمولوجيا العامة لاتكون إلا حين تنبثق عن الباحثين الذين توصلوا الي هذه النتائج العامة المتعلقة بالمعرفة العلمية من خلال تفكيرهم في قضايا علم خاص. الإبستمولوجيا العامة تأتي كتركيب لجملة من النتائج المحصلة في الإبستمولوجيا المتخصصة، وبدون ذلك فهي لن تكون إلا عودة الي نظرية المعرفة، وهي صورة تقليدية للتفكير الفلسفي في شروط المعرفة العلمية وفي علاقته بها. المسافة الفاصلة بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة تقع في التخصص، وهو شرط لم يتحقق الآن بعد.

- 5 -

لانشك في أن القيمة الموضوعية للنظرية تكمن في التطبيق. وهذا ينطبق علي الخلاصات التي تصل إليها الإبستمولوجيا. والمجال الأول الذي تنطبق فيه النتائج المحصلة من التحليل الإبستمولوجي هو تاريخ المعرفة العلمية وواقعها. غير أنه لاريب لدينا كذلك في أن هذه النتائج يمكن أن تفيد خارج المجال الخاص الذي استمدت منه. وقد سبق لنا أن أكدنا في الواقع، أن نتائج البحث الإبستمولوجي يمكن أن تكون مفيدة، ليس في فهم تاريخ العلوم فحسب، بل وأيضا في فهم تواريخ أخرى وخاصة تاريخ الفلسفة.

غير أنه لابد من التوضيح. فمهمة الإبستمولوجيا خارج المجال الذي يشكل موضوعها الأساسي وهو المعرفة العلمية مهمة تكميلية بالقياس الى مهمتها الأساسية المتعلقة بهذا الموضوع. وكل قلب لهذه العلاقة سيخرج بالتحليل الإبستمولوجي عن مهامه الحقيقية.

إننا نلاحظ محاولات لتطبيق مفاهيم إبستمولوجية في مجال تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة، وفي مجال تراثنا الفلسفي بصفة خاصة. لايمكن في البداية، إلا أن نحكم علي هذا التطبيق بالفائدة الكبري، وهذا لأن فيه امتحانا لاجرائية تلك المفاهيم من جهة، وتوسيعا لمجال تطبيقها من جهة أخرى.

غير أن هذا التطبيق يتطلب استيعاباً شاملا لمجال الإبستمولوجيا قبل تطبيق مفاهيمه خارج نطاقه الخاص. غير أن هذا الشرط ليس متحققا في صورته المثلي والموضوعية. فقد وقع التسارع الي تطبيق الإبستمولوجيا بعد صلة قريبة بها لم تتعد تأليف بعض المداخل. ونتيجة ذلك أن ما طبق لم يكن نتائج محصلة من بحث إبستمولوجي عيني، بل كان جملة من المفاهيم المحدودة التي أخذت عن بعض الاتجاهات الإبستمولوجية التي

سلف ذكرها. والنتيجة هي أن الإبستمولوجيا المطبقة اختزال في مفاهيم محدودة للإبستمولويجا الفعلية. والنتيجة كذلك هي ممارسة الإبستمولوجيا كتطبيق خارج نطاقها الخاص، قبل تأسيسها، أو على الأقل استيعابها، كنظرية داخل هذا النطاق الخاص.

وبقدر ما نمضي في مثل هذه التطبيقات الاختزالية ننقاد بالتدريج الى الميل نحو البحث عن مهام الإبستمولوجيا ضمن هذه التطبيقات التي تصبح في تصورنا هي الإبستمولوجيا ذاتها. إنه وضع نظري معقد لايسمح للإبستمولوجيا بأن تتطور بالكيفية الملائمة لها كميدان خاص من ميادين المعرفة.

ليس الغرض من هذا التعرض لقيمة النتائج التي حصلت عن هذا التطبيق، بل الغرض هو فهم حدود هذه القيمة. ذلك لأن عدم الوعي بهذه الحدود قد يوقعنا في التناقض الآتي : بدل أن نجعل من الإبستمولوجيا سبيلا للتفكير في قضايا العلوم المعاصرة، نخضعها للإشكالية التراثية للفكر العربي المعاصر، فيكون استخدامها عندئذ في خدمة أهداف نظرية وإيديولوجية بعيدة عن أصلها، وتصبح قيمتها لدينا فيما تمكننا منه من نتائج نرتجيها مسبقا في الميدان الذي تطبق فيه.

هذه جملة من الشروط التي نرى أنه ينبغي تحقيقها للتمكن من تحديد طبيعة التفكير الإبستمولوجي بصورة موضوعية.

نحو إبستمولوجيا جهوية

-1-

سنستخدم هنا صفة جهوية للإشارة الى مستويين نراهما ضروريين للبحث الإبستمولوجي. المستوى الأول هو الذي يشير إلى واقع جغرافي هو المغرب، ونعني بصفة الجهوية عندئذ أنه من الضروري الآن، لكي تزدهر الدراسات الإبستمولوجية وتلعب دورها الفعال في تطور الوعي النقدي بقضايا العلم، بناء إبستمولوجيا جهوية تكون قادرة في الوقت ذاته على أن تستوعب حصيلة الإبستمولوجيا المعاصرة، وعلى أن تحلل من خلال ذلك معرفة علمية عينية هي المعرفة العلمية الناتجة الآن في المغرب، وذلك مهما يكن مستوى هذه المعرفة العلمية. ذلك أننا نفترض في حالة قصوى وجود وجهة نظر متشائمة تنكر وجود أية سيرورة للمعرفة العلمية بالمغرب، أو تقول في حد أدنى بضعف الحياة العلمية وعدم كفايتها بالنسبة للمطلوب. غير أننا نقول رغم هذا أن الدراسات الإبستمولوجية ضرورية مع ذلك لدراسة هذه الحالة المفترضة ذاتها، أي لإبراز العوائق التي تحول دون نشأة حياة علمية منتجة أو تقف دون تطورها نحو المستوى الذي يصبح فيه علماؤنا في مختلف الميادين مساهمين في التطوير النظري لفروع العلم التي يتخصصون فيها.

أما المستوي الثاني الذي نشير إليه بصفة الجهوية، فهو الممارسة النقدية لسيرورة المعرفة العلمية من طرف المختصين فيها، لابمعنى الاختصاص العام

في المعرفة العلمية، بل بمعنى التخصص الدقيق في مختلف فروع المعرفة العلمية. ذلك أن الإبستمولوجيا العامة، مهما تكن مشروعيتها، ليست في نهاية الأمر تحليلا قبليا بالقياس الى تحليل نتائج العلوم الجزئية. الإبستمولوجيا العامة دراسة تهتم بدراسة المشاكل المشتركة لفروع المعرفة العلمية، كما تقوم بمحاولة تركيبية للنتائج المحصلة من الإبستمولوجيات الفرعية لتقديم نظرة عامة عن المشاكل الأكثر عمومية للمعرفة العلمية. وكما أن البحث العلمي يقتضي الاختصاص كضرورة لتقدمه، فإن الإبستمولوجيا من حيث هي فرع المعرفة الذي يدرس المعرفة العلمية في حاجة الي التخصص لكي تكون تحليلاته موضوعية وفعالة، وحتى يتم لها القبول من طرف كل الأطراف التي تهمها هذه التحليلات، ومنها بصفة خاصة العلماء المختصون في فروع المعرفة التي تتعلق بها تلك التحليلات.

في هذين المستويين اللذين عرفناهما مما ندعوه هنا بالإبستمولوجيا الجهوية انتقال من منهج الى آخر. ففي المستوى الأول الذي تعنى به الجهوية دراسة مشكلات المعرفة العلمية في جهة هي المغرب، يمكن أن نقول إن الدراسة ستنتقل هنا من الصفة النظرية الى الصفة العينية. ذلك أنه بدلا من أن تكتفي البحوث بتمثل النظرية الإبستمولوجية وعرضها، وهي عملية لاتبدو لها نهاية، فإن هذه الأبحاث تتجه الى الإسهام في تطور النظرة الإبستمولوجية من خلال تحليل المشكلات النوعية للمشاكل وللقيم وللعوائق التي تتعلق بمعرفة علمية محددة. لا ننكر هنا قيمة البحوث المجردة أو العامة ولا قيمة صفتها النظرية، غير أننا لا نراها، على قيمتها تلك، كافية لتأسيس فعالية لفكر إبستمولوجي يكون من هدفه أن يعكس بصورة خاصة وضعية المعرفة التي تمارسها نفس الذات العارفة المنتجة له.

وفي المستوى الثاني نرى الانتقال من إبستمولوجيا عامة قبلية وفلسفية، الى إبستمولوجيا متخصصة بعدية وعلمية لاتتنكر للأولى أو تحكم بعدم

قيمتها المطلقة، ولكنها في علاقتها بها تهدف الى تحويلها الى صورة أخرى تكون بها الإبستمولوجيا العامة ذاتها غير مهملة للنتائج الجزئية للعلوم، ودون إرادة في تأويلها وفقا لمذهب فلسفي مسبق، ودون إستباقها في تحصيل النتائج. إن الإبستمولوجيا المتخصصة تستجيب في الواقع لوضعية المعرفة العلمية ولخاصية من أهم خصائصها. ذلك أن النتائج العلمية الخاصة بكل ميدان من ميادين المعرفة قد أصبحت من الكم بحيث تكون وحدها قادرة على أن تشكل موضوعا لدراسة مستقلة. كما أن هذه النتائج تتصف بالتعقد من حيث وسائل إداكها، ومن حيث التعبير عنها تعبيرا دقيقا، ومن حيث الخطوات اللازمة لبلوغها، فصار من غير الممكن أن تدرس تبعا لمبادئ فلسفية مسبقة.

هدف هذه الدراسة هو أن نبين العوائق التي تمنع من إقامة الإبستمولوجيا الجهوية في مستوييها المتحدث عنهما أعلاه، وأن نبرز مع ذلك الشروط التي تسمح باستمرار الهيمنة لإبستمولوجيا ذات توجه فلسفي أساسا لاتختلف عن نظرية المعرفة التقليدية إلا في تحويلها السؤال الفلسفي حول المعرفة بصفة عامة الى سؤال فلسفي يتعلق بالمعرفة العلمية بصفة خاصة. وإن الأسباب التي تمنع من الانتقال من هذه الإبستمولوجيا العامة النظرية والمجردة الى إبستمولوجيا متخصصة منطبقة وعينية أسباب كثيرة ومتداخلة يرجع بعضها الى العلماء المختصين، كما يرجع بعضها الآخر الى الشروط العامة التي تؤطر البحث العلمي.

- 2 -

لنبدأ أولا بالبحث في الأسباب التي تعود الى الذوات العارفة المتخصصة في العلوم المختلفة. فما الذي يبدو لدى علمائنا مانعا من اهتمامهم بالدراسات الإبستمولوجية، علما بأن هذا الاهتمام شرط ضروري لبناء إبستمولوجيا تكون فعالة في رصد قيم العلم وفي الدفع به الى التطور؟

يبدو لنا أن التفسير الأكثر لهذه المسألة هو البحث في التصور العام السائد لدى العلماء عن الممارسة العلمية ومشاكلها، وعن علاقة العلم بالفلسفة وعلاقته بكل أفكار يبدو عليها الطابع الفلسفي، ومنها التحليلات الإبستمولوجية. فقد أدى الاستقلال المتزايد وضوحا للعلوم عن الفلسفة الى ابتعاد العلماء العلني عن كل تفكير فلسفي، والى اعتبار التكوين الفلسفي غير ذي فائدة لفهم نتائج العلم ومشكلاته. لقد أصبح من تقاليد العلماء، ضمن تصورهم للعلم وعلاقاته، ألا يعيروا أي اهتمام لكل خطاب ذي طابع فلسفي، وقد يذهبون بعيدا في ذلك فلا يحظى لديهم بالاهتمام حتى التحليلات ذات الطابع الفلسفي الصادرة عن بعض العلماء أنفسهم حين تحكم سيرورة العلم ذاتها بالعودة الي بعض المناقشات ذات الطابع الفلسفي.

هذه المسألة التي تهم علاقة العلماء بالعلم بصفة عامة تهم علماءناأيضا، فهم خاضعون للتصور العام السائد حول العلم، خاصة وأن قدر البحوث النظرية ضئيل عندنا حتى فيما يتعلق بالعلوم ذاتها، فبالأولى فيما يتعلق بالإشكالات المعرفية الناتجة عن سيرورة العلم والمرتبطة بها.

حتى نساهم في بلورة جواب عن هذه المسألة فإننا نبدأ ذلك بطرح بعض الأسئلة. فهل حقا أصبح ذلك الفاصل بين العلم والفلسفة بمثابة حاجز نهائي بين نمطين من التفكير؟ لقد فكر الفلاسفة دوما في العلم كموضوع من موضوعاتهم وبنوا على ذلك نظريات عامة في المعرفة ضمن الفلسفات التقليدية أو لم يجعلوا من تفكيرهم ذلك بالضرورة جزءا من نسق فلسفي عند قيام الإبستمولوجيا المعاصرة. وليس هنالك علامة تدل على أن الفلاسفة سيتوقفون عن التفكير في العلم، سوى أن التطورات السريعة والمعقدة للعلوم المعاصرة أصبحت تحتم أكثر من أي وقت مضى عدم الاكتفاء بالتكوين الميتافيزيقي. كان بناء النظرية الفلسفية منذ القديم يعتمد على معطيات العلوم المعاصرة لها، وحيث إن النتائج العلمية قد ازدادت

تعقدا ودقة، فإن ذلك لم يوقف الفلاسفة عن مسعاهم في تناول العلم كموضوع وفي الانطلاق من نتائجه كمعطيات. لقد سعى الفلاسفة الى التلاؤم مع هذه الوضعية الجديدة، ولقد حاولت الأفكار الفلسفية أن تنبثق من داخل سيرورة العلم ذاته. هناك محاولة من لدن الفلاسفة بصفة خاصة لتداخل بين الأفكار الفلسفية والنتائج العلمية المعاصرة.

ومن جهتهم فإن العلماء الذين يتبنون بصفة عامة فلسفة صريحة أو ضمنية تبعدهم عن أثر الأفكار الفلسفية قد ساهموا في تطوير الدراسات الإبستمولوجية المعاصرة، وذلك في الحالة التي كان عليهم فيها أن يتدخلوا بأنفسهم من أجل القيام بالتحليل النظري للمشاكل المعرفية، المنهجية والفلسفية التي طرحتها اكتشافاتهم العلمية. إن أسماء مثل «إنشتين»Einstein، «ماكس بلانك»، Max Planck لوي دوبروي» Louis De Broglie و «هايزنبرغ» Heisemberg قد ساهمت، لاشك في ذلك، في تقدم العلم في ناحيته النظرية والتجريبية، ولكنها ساهمت بنفس القدر أيضا في النقاش الذي دار حول المشكلات الفلسفية التي طرحتها اكتشافاتهم النظرية. إن الفترة المعاصرة من تاريخ العلوم أقوى من غيرها دليلا على أن للعلماء فلسفتهم التي تتعايش دائما بصورة ما مع تصوراتهم العلمية. إن ما ينبغي الانتباه إليه في كثير من الحالات ليس مساهمة العلماء العقلانية أو التجريبية في الإنتاج العلمي، بل كذلك التصورات التي يكونها العلماء عن العلم وعن علاقته بالفلسفة أو بالمعرفة العامة. سيبرز لنا التحليل عندئذ أن نظرة العلماء لا تخلو من الفلسفة، وأنه من الأفضل ممارسة فلسفة واعية، من الخضوع بصورة لا واعية لفلسفة غير معلنة. وقد انتبه عدد من الباحثين الى هذه المسألة.

لنقرأ هذه الفقرة من أحد الكتب التي تتناول مسألة فلسفة الفيزياء، ولكن التي انتبه كاتبها الي هذه العلاقةغير الواضحة أحيانا بين العلماء

والفلسفة: «إنه ليس بإهمال الفلسفة يمكن أن نتجنب كل خطر من جانبها. لهذا فإن عدم الاهتمام علانية بالفلسفة لن يؤدي بصفة عامة، سوى الى استبدال فلسفة صريحة بفلسفة ضمنية أكثر تبلورا وأكثر خداعا. فإن أغلب الفيزيائيين لم يتحرروا من الانساق الدوغمائية (الخاطئة وغير القابلة للفحص، والعقيمة في كل الأحوال) إلا لكي يتبنوا مباشرة نسقا دوغمائيا آخر هو النزعة الإجرائية ، ما دام هذا هو الاسم الذي يطلق على هذه الفلسفة الداخلية والشائعة بدرجة كبيرة في الأوساط العلمية منذ مطلع هذا القرن. بالنسبة لدعاة هذه الفلسفة، فإنه لا معنى فيزيائي لأي رمز (كالمعادلة مثلا) إلا بقدر ما يعود الى إحدى العمليات الإنسانية المتنوعة الممكنة. وينتج عن ذلك أن العلم الفيزيائي لا يتعلق بالطبيعة، بل ببعض العمليات (وخاصة القياسات والحسابات). يمثل هذا التصور عودة الى نزعة التمركز حول الإنسان التي كانت تسود فترة ما قبل العلم.

«إن طالب الفيزياء يكون مشبعا منذ البداية بهذه الفلسفة ذات النزعة الإجرائية، سواء كان ذلك بواسطة الكتب المدرسية، أو بواسطة الدروس أو المناظرات. فكيف يمكنه أن يكتسب وجهه نظر نقدية إزاء هذه الفلسفة والحال أن من يقوم بهذا النقد هم الفلاسفة وأن طالب العلوم لا يقرأ الفلسفة؟ وإذا امتلكت هذا الطالب نزوة نقد الفلسفة الرسمية للعلم، يتم إفهامه بسرعة أن ليس هذا ما كان منتظرا منه . إن النزعة الاجرائية هي العقيدة الأرثودوكسية، وكل ابتعاد للفكر عنها لا يمكن إلا أن يحول بقرار، بل وإلا أن يقمع.

«مهما يكن الأمر فإن المشاركة في عقيدة الأرثودوكسية أو انتقادها هي دائما ممارسة للفلسفة. وليست ممارسة الفلسفة بالشيء الفريد أو الصعب. فالصعوبة تكمن، على العكس من ذلك، في ممارسة الفلسفة على خير

وجه. (إن هذا أصعب من عدم ممارسة الفلسفة على الاطلاق). إن العالم الفيزيائي، باختصار، ليس محايدا من وجهة النظر الفلسفية. فهو يشارك بكيفية لا شعورية بصفة عامة في نسق فلسفي».[1]

هناك حقيقة ينبهنا إليها هذا النص وهي أن الانفصال بين التحليل الإبستمولوجي وبين الممارسة التجريبية للعلم لا يعتبر غيابا للفلسفة في تصورات العلماء، بقدر ما يبرز أن التصريح بالابتعاد عن الفلسفة، قد لا يفيد أمام الممارسة الضمنية للفلسفة بوضعها ضرورة. إنه من السهل، كما يوضح النص الذي استعنا به، ادعاء البعد عن الفلسفة، ولكنه ليس من السهل أن نمارس بوعي الفلسفة الملائمة لواقع العلم.

إن هذا الانفصال بين العلم وبين دراسة القضايا الفلسفية المرتبطة بالعلم هو أحد أسباب ومظاهر غياب الإبستمولوجيا لدى العلماء.

لم ينشأ العلم كمعرفة مستقلة إلا قدر استقلاله عن الفلسفة، والعلماء واعون بهذه الحقيقة تمام الوعي، ولذلك فهم يدركون أيضا أنه من الضروري الحفاظ على استقلالية العلم، خاصة وأن تفكير الفلاسفة في العلم من جهة أخرى يبرز أنه لا يعكس بموضوعية وقائع العلم، وأن النتائج العلمية إنما تستحضر لدى الفلاسفة كأمثلة لإثبات مبادئ قبلية، أو أنها تستخدم لغايات النسق الفلسفي الذي يقوم بتأويلها.

إن هذا السبب الذي يدفع العلماء الى الابتعاد عن كل ما له علاقة بالتفكير الفلسفي سبب عام، وهو يهم علماءنا بوصفهم جزءا موضوعيا من المشتغلين بالعلم. إن ما يمكن أن ندعوه «إيديولوجيا العلماء» سائدة لدى

1 - أخذنا هذا النص عن الكتاب التالي :

Mario Bunge: Philosophie de la physique (Traduction francaise; Balibar) editions du seuil 1975. Francoise

علمائنا أيضا. وهي تتبنى كل فلسفة تقصي الفلسفة، أو تعتبرها مرحلة تاريخية، أو تعتبرها كلاما لا معنى له وجملة من القضايا الوهمية التي لاتقوم على أساس موضوعي. وهذا ما يفسر بصفة خاصة المكانة التي تجدها لدي العلماء الفلسفات الوضعية، والوضعية المنطقية، والإجرائية، والنزعات العلمية المغالية. هناك دائما فلسفة صريحة أو ضمنية للعلماء، وهو ما نجد «ألتوسير» يشير اليه باسم الفلسفة العفوية للعلماء.

إن العلماء، بالرغم من كل الحذر من جانبهم، لايظلون خارج الفهم الفلسفي للنتائج العلمية، بل وإنهم من هذا الفهم الفلسفي يتأثرون بالتيارات الفلسفية السائدة في زمنهم وبالصراعات التي تدور بين هذه التيارات الفلسفية.

يعرف ألتوسير الفلسفة العفوية للعلماء كالآتي : إن هذه الفلسفة لا تتمثل في النظرة التي يكونها العلماء عن العالم أي في تصورهم للعالم ، بل إنها تتمثل فيما لديهم من أفكار واعية بذاتها أو غير واعية عن ممارستهم العلمية وعن العلم.

تتضمن الفلسفة العفوية للعلماء عنصرين متناقضين : عنصرٌ أول مصدره ممارستهم العلمية ذاتها، وهذا ما يقودهم الى القول بموضوعية معرفتهم من حيث الوجود الواقعي لموضوعها، وفعالية الطرق المستخدمة فيها، وفعالية منهجها وقدرته على تحصيل معارف موضوعية. أما العنصر الثاني في فلسفة العلماء التلقائية فيصدر من خارج الممارسة العلمية. إنه مجموع الأفكار التي إذ تتعلق بالمعرفة العلمية، من حيث هي تصورات عنها، فإنها ليست إلا مجموعة من «القيم» التي يحملها العلماء الى الممارسة

العلمية عبر تأثراتهم بالفلسفات العقلانية والروحانية والمثالية والواقعية والوضعية... إلخ[2].

إن العلماء قد يعون بالعنصر الأول المكون لتصوراتهم حول العلم، ولكنهم يتلقون التأثير بدون وعي من العنصر الثاني. ومن هنا فإن الأفكار الفلسفية التي يصرح العلماء بضرورة الابتعاد عنها تعود الى التأثير فيهم بكيفية لا تكون موضع نقد من طرفهم. إنهم يشاركون في كثير من الأحوال في سيادة التأويلات الفلسفية الغير ملائمة للمشكلات المعرفية التي تطرحها الاكتشافات العلمية.

إذا كنا نقول هذا عن العلماء بصفة عامة، فإننا نقوله أيضا عن علمائنا. ذلك أننا نلاحظ لدى المشتغلين بالفروع العلمية المختلفة الرياضية والطبيعية والإنسانية ميلا الى الابتعاد عن كل ما له علاقة بالفكر الفلسفي. هذا الابتعاد الواعي عن الفلسفة لا يؤدي فقط الى وجود فلسفة ضمنية ليست موضع وعي، بل يؤدي الى عدم اهتمام بالمشكلات الإبستمولوجية للعلم، مع أن الأمر يقتضي في نظرنا تمييزا فيه تدقيق. ذلك أنه حتى في حالة الاتفاق مع العلماء بضرورة إبعاد كل خطاب يعود الى التكوين الميتافيزيقي لما يمكن أن يؤدي إليه من بلبلة في الممارسة العلمية، فإنه لا يمكن التغافل مع ذلك عن قيمة التحليل الإبستمولوجي بالنسبة لهذه المعرفة. فليست الإبستمولوجيا تأويلا للنتائج العلمية تبعا لمبادئ ميتافيزيقية قبلية. إنها دراسة المشاكل المعرفية التي تطرحها سيرورة المعرفة العلمية. وحيث إن نتائج العلم المعاصر تتميز بتعقد الخطوات المؤدية إليها، وبتعقد الصياغة الرياضية لها،

2- راجع كتاب لويس ألتوسير

Louis Althusser : Philosophie et philosophie spontanée des savants, éd. : Mapéro (1967).

راجع ص : 99 – 100

وبتوقف التجارب المقامة من أجل الوصول إليها على تقنيات دقيقة، فإن هذا كله يجعل العلماء وحدهم أقدر على فهم هذه النتائج العلمية في ذاتها. ولعل هذا، مرة أخرى، هو ما يفسر لنا لماذا كان العلماء هم الذين أغنوا في قرننا هذا التفكير الإبستمولوجي، وهم الذين تصدوا دون غيرهم للمساهمة في بلورة تحليلات حول المشاكل الفلسفية التي طرحتها اكتشافاتهم العلمية. وهذا لايخص العلوم الرياضية والفيزيائية فحسب، والتي سبق لنا أن ذكرنا أسماء علماء منها، بل وأيضا العلوم الإنسانية، حيث نجد أن أسماء من مثل «فرويد»، و«بياجي» Piaget، وشومسكي، Chomsky وياكبسون، Jackobson ولازارسفلد Lazarsfeld قد ساهمت في تطوير الأبحاث في مجال العلوم الإنسانية التي تختص فيها، كما ساهمت بنفس القدر وفي نفس الوقت في دراسة المشكلات الإبستمولوجية التي تطرحها النظريات التي تم تطويرها في تلك العلوم.

كل هذا يبين لنا أن الانفصال القائم الآن لدينا بين العلم كممارسة تعتمد على أسس عقلانية وتجريبية دقيقة، وبين دراسة المشكلات المعرفية التي تطرحها تلك الممارسة، ليس مما يخدم الثقافة العلمية والفلسفية على السواء. إنه يقيم فصلا مصطنعا بين العلماء وبين المشاكل الفلسفية التي تترتب عن اكتشافاتهم ونظرياتهم. فحينما نجعل من العلماء هم المنتجون للعلم ونقف بهم عند حدود ذلك، لنجعل من دراسة المشكلات الفلسفية اختصاصا للفلاسفة، فإننا نقيم بذلك فصلا مصطنعا فنفصل بين وجهين لفعالية كان ينبغي أن تكون واحدة.

إذا كان ينبغي لنا أن نحدد العائق الذي علينا أن نتجاوزه لتأسيس إبستمولوجيا جهوية يمكن أن يكون لها قدر من الإسهام في تطوير الفكر الإبستمولوجي، فإننا نقول إن ذلك العائق الأول هو هذا الفصل الذي تحدثنا عنه بين الممارسة العلمية وبين الدراسة الراصدة لمشاكل هذه الممارسة

وقيمها. ونؤكد من جهة أخرى أن الطريق لإقامة إبستمولوجيا جهوية بالمعنى الأول الذي حددناه لهذا المصطلح هو الربط بين مهمتي الإنتاج العلمي والتحليل الإبستمولوجي. ويهم هذا الأمر علماءنا في كل فروع المعرفة العلمية من علوم رياضية وفيزيائية وكيميائية وبيولوجية إنسانية.

إن حالة الفصل المصطنع بين الإبستمولوجيا والفكر العلمي ليست إلا حالة مؤقتة. وإن قيمتها الموضوعية الوحيدة ضمن سيرورة تطور فكر إبستمولوجي فعال بالنسبة للحياة العلمية، تتمثل في وعيها بمرحليتها ونسبيتها وصفتها المؤقتة. وأحد مهمات الإبستمولوجيا في هذه المرحلة بالذات أن تبحث في شروط رفع هذا الفصل غير الموضوعي بين الممارسة العلمية وبين من هم أهل عن حق لفهم نتائجها وتحليل المشكلات المعرفية والفلسفية التي تطرحها.[3]

وإذا كنا نعتبر أن الحالة الراهنة للإبستمولوجيا مؤقتة، فإننا نعتبر أن من مهام هذه المرحلة أن تعي صفتها تلك وأن تكون بذاتها معلنة عن نهائيتها مبرزة لمظاهر التجاوز الضرورية.

وإذا كنا قد أبرزنا أن الفصل المصطنع بين العلم والإبستمولوجيا هو العائق الأول لتحقيق هذا التجاوز، فإننا نرى أن الحد الأدنى لتجاوز هذا العائق، وفي مرحلة أولى، هو إقامة تعاون مثمر بين المشتغلين بالعلوم التي يشكل نتاجها مادة التفكير الإبستمولوجي وبين المشتغلين بالفلسفة الذين يسود الاعتقاد أنهم وحدهم المختصون في التفكير الإبستمولوجي. وفي الواقع، فإن ما ندعو إليه هنا ليس بالأمر الجديد كل الجدة، ولا هو بالأمر الغريب على الممارسة في هذا الميدان. فقد سبقنا بياجي الى التأكيد على هذه المسألة عندما أسس «دائرة الإبستمولوجيا التكوينية» والتي دعا إليها

3 - راجع هنا ما قلناه في الفصل السابق من هذا الكتاب .

علماء من مختلف الاختصاصات الى جانب فلاسفة مهتمين بمسألة المعرفة. ذلك أن الإبستمولوجي يكون في حاجة، عند دراسة المشكلات المعرفية التي يطرحها تطور أية معرفة علمية متخصصة، الى التعاون مع المختصين في هذا الميدان. هذا بالإضافة الى أن تعقد المشكلات الإبستمولوجية وتعدد وتنوع جوانبها يحتم التعاون في دارستها بين مجموعة من العلماء ذوي الاختصاصات المختلفة[4].

لكن هذا التعاون الضروري ليس كافيا مع ذلك لتجاوز عائق الانفصال بين التحليل الإبستمولوجي وموضوعه، فإنه قد يظل مجرد تمن ودعوة ينتظران الإنجاز، إن لم يتحقق له الأساس الموضوعي له. وهذا الأساس الموضوعي في نظرنا هو نظام الدراسة ضمن التعليم الجامعي. ذلك أن هذا النظام يجعل الإبستمولوجيا مادة فلسفية، بدليل أن تعليمها بالأساس يكون في أقسام الفلسفة. وليس لدينا اعتراض على هذا الوجود لأن ما ندعو إليه إنما هو توسيعه وتنويعه، من أجل أن يستطيع التحليل الإبستمولوجي استيعاب موضوعه في كل سعته. وإننا لنؤيد ما وقع في هذا الباب من توسع في تدريس الإبستمولوجيا داخل أقسام الفلسفة، وذلك بتدريسها للطلبة الذين يختارون ضمن هذه الأقسام تخصصات اجتماعية ونفسية. ذلك أنه حيث يواجه العقل الإنساني الوقائع بمنهج يبني خطواته، توجد بالضرورة مشكلات يمكن أن تكون موضوعا للتحليل الإبستمولوجي. لكننا مع تأييدنا لهذا التوسع وعملنا ضمن إطاره نرى أنه وحده غير كاف، إذ ينبغي أن يتم تحليل المشكلات المتعلقة بالعلوم الاجتماعية والنفسية بفضل تعاون بين الإبستمولوجيين الفلاسفة وبين المختصين في هذه العلوم، حتى يمهد هذا

4- راجع كتاب بياجي

J. Piaget : " L'épistémologie génétique", éd. P.U.F Collec : QUe sais-je ?

راجع بصفة خاصة الفصل الأول من هذا الكتاب .

العمل المشترك لانبثاق إبستمولوجيا داخلية ضمن هذه العلوم، وهو التطور المنشود. ومن جهة أخرى فإننا نجد في أنفسنا اتفاقا كاملا مع إدماج مواد تتعلق بالإبستمولوجيا وتاريخ العلوم في نظام الدروس المتعلقة ببعض فروع المعرفة الأخرى، مثلما هو الحال في الدراسات الاقتصادية، ومثلما هو الحال في إدماج تعليم يتعلق بإبستمولوجيا العلوم وتاريخها ضمن عناصر تكوين من يتخصصون في علوم الإعلام[5].

لكننا نرى أن هذا التوسع ليس إلا نموذجا لما ينبغي تحقيقه في مجالات أخرى، إذ لا يغتني الفكر الإبستمولوجي في مستواه العام إلا بقدر ما تكون المادة التي يتأملها غزيرة ومتنوعة ومتعلقة بمجالات واسعة من فروع المعرفة العلمية. وهذا ما يدفعنا الى القول بأن ما ندعوه هنا بالإبستمولوجيا الجهوية لا يمكن أن يكون له الوجود بالمعنى الأتم، أو النمو حسب الهدف المنشود إلا إذا أصبح هنالك تعليم لهذه المادة في جميع مناحي الدراسة التي توجد بها فروع علمية نظرية أساسية، أو فروع علمية تطبيقية. وذلك لأنه حيث تكون هنالك ممارسة تعتمد على بناء مفاهيم أو نظريات أو على تطبيقها فإن هنالك ضرورة لأن يوجد في مرافقة ذلك أو في موازاة له تفكير إبستمولوجي.

هذا في نظرنا هو السبيل الأول لتجاوز عائق أول متمثل في تباعد غير موضوعي بين التفكير الإبستمولوجي وموضوعه. وفي الواقع فإن التكامل الذي ندعو إليه في الوقت الراهن بين الفلاسفة والعلماء يستجيب لخصائص المرحلة وضروراتها. فالإبستمولوجيا عندنا لاتزال على تلك الحالة التي وصفها عليها باشلار منذ زمن بعيد، أي التوتر بين الفلسفة والعلم، والانشداد الى هذين الطرفين اللذين يتجاذبانها. وليس من مهمة

5 - لقد ساهمنا خلال تدريسنا لمدة سنوات في مدرسة علوم الاعلام في إرساء تقليد دراسة هذه المادة بالنسبة للمختصين في هذه العلوم

الإبستمولوجيا أن تنجذب من تلقاء نفسها وبصورة كلية الى هذا الطرف أو ذاك، بل إن عليها أن تحاول الاستفادة في الوقت ذاته من الثقافتين العلمية والفلسفية.

- 3 -

هناك إشكال آخر يعوق تطور الدراسات الإبستمولوجية ضمن ثقافتنا الفلسفية والعلمية، ويتمثل في سيادة وجهة النظر التي ترجع التحليل الإبستمولوجي بصورة كاملة الى الفلسفة، وتقارب بينه وبين نظرية المعرفة، أو تجعله على الأقل نظرية عامة في المعرفة العلمية. ففي الوقت الذي نجد فيه الإبستمولوجيين المعاصرين يؤكدون على التمايز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، ويلحون على القول بأن التطور الذي تسير فيه الإبستمولوجيا هو الابتعاد عن نظرية المعرفة التقليدية وعن أهدافها المستنفدة، نجد أن الإبستمولوجيا تمارس عندنا بالصورة التي تجعلها قريبة من التطابق مع نظرية المعرفة، حتى وإن تعلقت بالمعرفة العلمية ذاتها لأنها تتناولها في عموميتها، لا في تفرعاتها وتخصصاتها.

هناك شرطان يبرران هذه الوضعية. أولهما أن هنالك حقا مشكلات عامة للمعرفة العلمية، وهي المشكلات الناتجة عن تقاطع العلوم وتداخلها وترابطها. إن هذاالمستوى من التحليل هو الذي يسمى بالإبستمولوجيا العامة. ولا مانع من أ يوجد مثل هذا المستوى من تحليل قضايا العلم وإشكالاته.

لكن علينا أن نعلم أن المشكلات العامة للمعرفة العلمية لاتشكل إلا جزءا يسيرا من مشكلات هذه المعرفة في مجموعها. ذلك أن القدر الكبير من مشكلات المعرفة العلمية لا يمكن الوقوف عليها إلا عند الذهاب إليه في

عمق الاختصاصات العلمية المختلفة. فما يميز العلم المعاصر هو الاختصاص، بل وتفرع الاختصاصات الى فروع دقيقة. ولا يمكن للإبستمولوجيا التي تريد أن تكون تحليلا فعالا يساهم في الوعي بمشكلات المعرفة العلمية وفي تطويرها، أن تظل في مستوى العمومية حيث تطغى ميزة الاختصاص. إن الإبستمولوجيا لذاتها تغدو متخصصة، أي تحليلا لقضايا وإشكالات علم معين بعينه، بل وقد تكون مجرد تحليل لنظرية علمية واحدة في تشعباتها وتطوراتها. هذا المستوى من التحليل هو الذي ندعوه هنا بالإبستمولوجيا الجهوية، حيث تكون الجهة هنا هي علم من العلوم المعاصرة. إن الإبستمولوجيا العامة قد لا تكون إلا مجرد دراسة مقارنة ومتكاملة للمشكلات الخاصة للمعرفة العلمية، وقد تكون مما يستدعي أن تسبقه إبستمولوجيات جهوية أو خاصة. والاستمرار في هذه الإبستمولوجيا العامة من شأنه أن يعوق نفاذ تحليلنا الى المشكلات الدقيقة والواقعية للمعرفة العلمية المعاصرة.

السبب الثاني الذي يساهم في استمرار هذا المستوى من التحليل هو جدة هذا الميدان بالنسبة لثقافتنا العلمية والفلسفية على السواء. فما نزال في مرحلة لم نستوعب فيها كل معطيات الإبستمولوجيا المعاصرة، وهذا ما يجعل كثيرا من الأعمال التي أنجزت مداخل تعرف بالميدان وقضاياه العامة واتجاهاته. ولا شك في أهمية هذا الإنجاز، ولكن أهميته تزداد وضوحا إذا تعمق بجملة أخرى من البحوث التي تتجاوز هذا المستوى وتدخل الى التحليل المختص للقضايا العلمية.

لكن هذا المطمح لا يمكن بلوغه دون توفر شرط ضروري في نظرنا وهو اهتمام العلماء المتخصصين في ميادين العلم المختلفة بالتحليل الإبستمولوجي واعتقادهم بفائدته بالنسبة لتطور المعرفة العلمية ذاتها. ونتصور في مرحلة أولى أن يكون ذلك بإقامة تعاون بين هؤلاء العلماء المتخصصين وبين المحللين

الإبستمولوجيين ذوي التكوين الفلسفي. لا نشك في أن الإنتاج الذي سيحصل عن هذا التعاون سيكون له الأثر الإيجابي في تقدم الدراسات الإبستمولوجية.

نود أن نختم هذه الدراسة بالتأكيد أن ما نعنيه بالإبستمولوجيا الجهوية لا يعني إلا محاولة لتطوير الدراسة الإبستمولوجية في مجال ثقافي معين، لكنه لا يعني أبدا تطوير إبستمولوجيا ذات خصوصية أو متعارضة في أهدافها مع التعريف الشامل لهذا الميدان بوصفه علما. فالخصوصية لدينا تعني الانطلاق من محاورة معرفة خاصة، ولكن من أجل المساهمة بذلك في دراسة مشكلات المعرفة العلمية عامة.

المفاهيم الباشلارية بين إجرائيتها وحدودها

- 1 -

غرض هذا البحث أن يجيب عن بعض الأسئلة المتعلقة بوضع البحث الإبستمولوجي في المغرب، وحيث إنه سبق لنا مواجهة هذا الموضوع في مناسبتين سابقتين تحدثنا فيهما عن التوجهات العامة، فإننا نطمح الى أن تكون مساهمتنا الحالية تجاوزا للمبادئ العامة التي سبق لنا طرحها ونفاذا الى التفصيل في واحد من الإشكالات التي سلف لنا الإشارة إليها[1] .

القضية التي نريد أن نجعلها محور تأملنا في هذا البحث هي سيادة اتجاهات معينة على التفكير الإبستمولوجي في المغرب، وهو مجمل الاتجاهات التي نشأت بصفة عامة في فرنسا، ثم سيادة واحد من هذه الاتجاهات بصفة خاصة وهو الاتجاه الباشلاري، سواء عبر الوصول إليه عن طريق باشلار نفسه أو عند الاتصال به عند أتباعه في فرنسا أو في غيرها، وفي العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية التي فكر فيها أو في العلوم الإنسانية التي لم يفكر فيها والتي طبقت بعض مفاهيمه على واقعها من طرف بعض الدارسين الفرنسيين أو غيرهم.

1 - راجع دراستنا : "نحو إبستمولوجيا جهوية"، ضمن هذا الكتاب نفسه، وراجع كذلك دراستنا : "مهام الإبستمولوجيا"، ضمن نفس هذا الكتاب. ألقي هذا العرض ضمن الندوة التي نظمتها وزارة الثقافة حول الفكر المغربي في المنطق وفلسفة العلوم ، في إطار جملة من الندوات حول الفكر المغربي ، وقد انعقدت هذه الندوة بمراكش.

القضية التي تشكل محور هذا البحث عامة بالنسبة للبحث الإبستمولوجي في المغرب، ولكنها من جهة أخري خاصة باعتبار أنه سبق لي أن قمت بدراسة عن باشلار كانت من بين أول الدراسات التي عرفت به في الثقافة الفلسفية العربية، وباعتبار أنني خارج هذه الدراسة قمت باستلهام بعض المفاهيم الباشلارية مطبقا إياها في دراسات عن تاريخ العلوم الإنسانية أي في مجال لم يفكر فيه باشلار. لذلك أرى من الملائم لموضوعنا أن نعود الي هذه التجربة الشخصية وأن نحلل عناصرها وتطورها. والهدف من هذا العرض هو الخروج من حكم عام والاقتصار عليه بما هو كذلك والنفاذ الى موضوع هذا الحكم منطبقا على إنتاج فكري خاص، علما منا بأن المعاينة الدقيقة لما هو خاص قد تفيدنا في إعطاء مضمون أكثر تحديدا للحكم العام الذي نصدره عن البحث الإبستمولوجي في المغرب.

غاية هذا البحث أيضا أن يجيب عن سؤال وضع الفلسفة في المغرب بصفة عامة، اعتبارا منا الى أن الدراسات الإبستمولوجية عندنا تحتل مكانها ضمن مجال الفلسفة أكثر مما يكون لها من علاقات مع مجالات أخرى من المعرفة والبحث. فالإبستمولوجيا، عندنا، تدرس أساسا في شعب الفلسفة، كما أن المشتغلين بها ينتمون في أغلبهم الى الفلسفة كتخصص. وقد يكون من الممكن سواء من حيث التدريس أو من حيث نوع المشتغلين أن يكون وضع الإبستمولوجيا علي غير هذه الحال. ولكن هذا الأمر على صحته لايهمنا في هذه المرحلة من موضوعنا على الأقل. إذ ما يهمنا هو أن نبرز أن التفكير في وضع الإبستمولوجيا هو جزء من التفكير في وضع الفلسفة بصفة عامة.

غاية هذا البحث، من جهة ثالثة، أن يقدم في الوقت ذاته أساسا موضوعيا للحوار في هذا المجال، وأن يفتح كذلك الطريق لاستبطان تجارب

شخصية أخرى بقصد المراجعة النقدية وتقديم مادة خام لحوار أكثر إيجابية وموضوعية.

- 2 -

سأجعل البداية بعد هذا التقديم وصفا للقاء بالفكر الباشلاري، فأقول إن هذا اللقاء لم يكن اختيارا بعديا أي تبنيا لفلسفته بعد معرفة تامة بكل معطياتها، بل إنه كان اختيارا قبليا تبعا لاهداف سابقة ورغبة في الإجابة عن اسئلة وضعت خارج النطاق الخاص لمؤلفاته. وأذكر أن ما كنت أعرفه جيدا عن باشلار قبل القيام بالدراسة المتعلقة به هو فصل من كتابه «الفكر العلمي الجديد» le nouvel esprit seintifique كان أستاذنا المرحوم نجيب بلدي قد أوصانا بقراءته في إطار معالجة مسألة الحتمية واللاحتمية في الفيزياء المعاصرة. لكن الأسئلة التي انطلقت منها فيما بعد لدراسة باشلار كانت تتعلق بالبحث عن نموذج للتأويل العقلاني، الذي كنت أعده مثاليا، لمعطيات العلم المعاصر. وهي أسئلة مختلفة، كما هو واضح، عن دواعي القراءة الأولى وأهدافها.

حينما أقول بأن اللقاء بالفكر الباشلاري لم يكن اختيارا بعديا بل كان اختيارا قبليا، فإن ذلك يعني في نظري أن الاتصال بهذا الفكر كان طريقا ممكنا من بين طرق أخرى ممكنة. إنه لم يصبح ضرورة إلا انطلاقا من اللحظة التي تم فيها اختيار مؤلفات باشلار لاختبار قضايا محددة تمثلت في جملة من الأسئلة المتعلقة بالكيفية التي تم بها تأويل معطيات العلم المعاصر في مجالات العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية، بل وربما كان الأمر يمتد الى مجال العلوم الإنسانية أيضا. كانت هناك أسماء أخرى ممكنة منها برانشفيك ، وغونزيت، وبوانكري ، وروبير بلانشي وجان بياجي، بل وفرويد. ومن الواضح أننا عندما نختار طريقا نسير فيه عند ملتقى طرق

تضيع إمكانية السير في الطرق الأخرى، ولا تبقى سوى إمكانية الالتقاء بنفس الطريق في ملتقى طرق آخر.

من حسن الحظ أن الطريق الذي اخترته لم يكن يعوق بصورة تامة ونهائية التعرف على الطرق الأخرى، وذلك عبر التقاءاته بها. فقد كان باشلار كما يثبت ذلك جل دراسيه محاورا متميزا للفلسفات المعاصرة له علي اختلاف اتجاهاتها، وبخاصة منها تلك التي تناولت قضايا العلوم المعاصرة، وعبر متابعة هذا الحوار كان اللقاء بالأسماء الأخرى التي تم تركها. إن محورية فلسفة باشلار بالنسبة للاتجاهات الإبستمولوجية المعاصرة، والطبيعة الجدالية التي ميزت فكره عبر مؤلفاته المختلفة، قد ساهمت في التعرف من منظورها، على الأقل، على الاتجاهات الإبستمولوجية الأخري. وهكذا نرى أنه حتي من داخل الفلسفة الباشلارية نفسها، فإن السير في طريقها يوحي بالإمكان أكثر مما يوحي بالضرورة، من حيث إن هذه الفلسفة ذاتها تقودنا الى الاهتمام بفلسفات أخري تتناول نفس القضايا، ومن حيث إن النقد الباشلاري قد يكون طريقا للنفاذ الى مضمون تأويلات أخري لقضايا العلم المعاصر غير التأويل الذي يقدمه.

من منطلق الممكن لامن منطلق الضروري كان تصوري لما كان على البحث الإبستمولوجي في المغرب أن ينجزه: إنه اتصال غني بكل الاتجاهات الإبستمولوجية المعاصرة، وهو اتصال يتم عبر عمل جماعي متكامل ومتنوع، ومن هذا المنطق كان ردي على ملاحظة أحد الزملاء بتوجيه النقد الى كتاب «ماهي الإبستمولوجيا؟» ملاحظا أن ما يحتويه يتركز على الاتجاهات الإبستمولوجية الفرنسية عامة، وعلى الاتجاه

الباشلاري بصفة خاصة، وآخذا على الكتاب عدم احتوائه علي عرض عن الاتجاهات الإبستمولوجية وتصوراتها المختلفة عن العلوم المعاصرة.[2] .

الانفتاح علي الاتجاهات الإبستمولوجية المختلفة أمر ضروري لثقافتنا الفلسفية والعلمية على السواء. ولكن هذا الانفتاح يكون عبر تراكم يأتي نتيجة لعمل جماعي. وتجدر الإشارة هنا الي أن التأليف الإبستمولوجي المغربي لم يعرف من التراكم قدرا يسمح، فضلا عن تأثير عوامل أخري، بتنوع الاتجاهات والقضايا التي يهتم بها التفكير الإبستمولوجي في مجالنا الفلسفي والعلمي، فالمؤلفات في هذا المجال معدودة، وهي بعكس ما توحي به بعض الأحكام التي تصدر عنها خارج المغرب ليست كافية لتقديم نظرة موضوعية عن الإبستمولوجيا المعاصرة، ولا هي أيضا كافية للاستناد إليها والحكم بناء على ذلك بأن الفكر الفلسفي في المغرب يطغى عليه توجه إبستمولوجي.

إذا كنت قد انخرطت مع جملة من الزملاء في ملاحظة طغيان الباشلارية على البحث الإبستمولوجي المعاصر في المغرب، فإن ذلك لن يمنعني الآن من القول بأنه ينبغي إضفاء النسبية علي هذا الحكم بتحليل شروط الممارسة في هذا الميدان وهي المتصفة بالندرة والتي لايمكن أن تضمن التنوع، لذلك فإنني نظرت الى هذا الحكم بوصفه خارجيا خضع لإيحاء ما يظهر، ولذلك أيضاسرت في اعتبار هذا الحكم بالنسبة إليّ نقدا ذاتيا من جهة، وطلبا للتوسع في المرجعية من جهة أخرى. وأؤكد، من جديد، أن هذا التوسع في المرجعية التي يعود إليها فكرنا الإبستمولوجي ضروري، وأن الغنى الذي سينتج عن هذا التوسع أمر مطلوب.

2- كانت ملاحظة الأستاذ بناصر بعزاتي قد صدرت سنة 1987 بعد صدور كتابنا : "ما هي الإبستمولوجيا ؟ " في طبعته الثانية في نفس السنة.

- 3 -

لايمنع ما سلف ذكره من حديث عن الباشلارية بوصفها طريقا ممكنا من بين طرق أخرى ممكنة مثله، الانتقال إلى الحديث عن الباشلارية بوصفها ضرورة بالنسبة لثقافة فلسفية تريد أن تدمج في كيانها وبقدر كاف أسئلة الإبستمولوجيا المعاصرة. تبرز الضرورةهنا من زواية النظر انطلاقا من مجال البحث وليس انطلاقا من اختيار شخصي لباحث أو لأكثر من باحث، فالحديث عن هيمنة الاتجاه الباشلاري علي البحث الإبستمولوجي في المغرب يتم انطلاقا من حضوره، ولكن ماذا لو كان الأمر يتعلق بغياب هذا الاتجاه؟ فلو أن الأمر سار بحيث يكون فيه اهتمام باتجاهات أخرى، مثل الاتجاه الوضعي المنطقي أو اتجاه كارل بوبر أو الاتجاه التكويني، أو غير ذلك من الاتجاهات الإبستمولوجية المعاصرة، ولو أن تطورالفكر الإبستمولوجي عندنا سار بالطريقة التي أغفل بها باشلار أو منحه حضورا هامشيا، لكان السؤال النقدي الأساسي الذي سيوجه إليه متعلقا بهذا الغياب. لكل بناء كما نعلم ركائز لايمكن أن يقوم بدونها، وباشلار من ركائز الإبستمولوجيا المعاصرة التي لا يمكن التفكير في قضاياها بإغفال تام لوجهة نظره، فاستحضاره جزء من تمثل القيم المعاصرة للدرس العلمي وللتفكير النقدي في مشكلات العلوم. ولذلك أقول: إذا كان حضور باشلار ضروريا، وكان قد حضر بالفعل في تفكيرنا الإبستمولوجي الحالي وكان من بين المرتكزات التي ارتكزنا عليها كمدخل لميدان الإبستمولوجيا، فإن حضوره إذن داخل تفكيرنا أمر طبيعي ومعقول، وربما كان غيابه الممكن مظهرا للنقص في معرفتنا بهذا الميدان المعرفي الذي ينتمي إليه أكثر من النقص الذي يمثله حضوره حين تصوره أقوى من المطلوب. لو أن باشلار غاب عن تفكيرنا الإبستمولوجي لكان غيابه موضوع سؤال نظرا لمالوجهة نظره من أهمية في تحليل القضايا التي طرحتها الثورات العلميةالمعاصرة في العلوم المختلفة، ونظرا

لما كان لنتائج تفكيره من آثار متنوعة وعميقة في الفكر الإبستمولوجي، ثم في الفلسفة بصفة عامة. لقد أردنا من هذه الملاحظة أن نبرز أن نقد الحضور القوي الذي جاء كما أبرزنا نتيجة لعوامل متعددة منها قلة الانتاج الفلسفي في مجال الإبستمولوجيا، لاينبغي أن يجعلنا نغفل أن غيابه أيضا موضوع نقد. فباشلار في مجال الإبستمولوجيا مفكر لايمكن تجنبه، وبخاصة إذا أضفنا الى ذلك عاملا ثانيا ذاتيا بالنسبة للثقافة الفلسفية المغربية المعاصرة التي كانت، مثلها في ذلك مثل مجالات أخرى ونتيجة لعوامل تاريخية، أقرب الى التأثر بالفكر الفلسفي الفرنسي منها الى التأثر بغيره . ولذلك نرى أن من شأن انفتاح الفاعلين في مجال الثقافة الفلسفية على لغات أخرى غير الفرنسية، ومن شأن التوسع بفعل ذلك في التواصل مع أفكار ذات أصول أخرى، ومن شأن الزيادة في تراكم الأبحاث الإبستمولوجية أن يحقق شروطا موضوعية لايظهر فيها الحضور الباشلاري بوجه السيادة بل بوصفه حضورا لتيار فكري من الطبيعي والضروري أن يستفيد منه البحث الإبستمولوجي في المغرب. وما نفعله هنا هو أننا بقدر ما نضف المشروعية على السؤال النقدي على الحضور الباشلاري في مجال التحليل الإبستمولوجي، بقدر ما نضفي عليه أيضا النسبية ونبرز الشروط الموضوعية لوجوده وتجاوزه في نفس الوقت.

- 4 -

لنعد الى اللقاء بباشلار الذي سبق القول إنه لم يكن بعديا، بل كان قبليا بهدف اتخاذه مثالا لطرح بعض الإشكالات الفلسفية. لقد أكدنا أن اللقاء بهذا الفيلسوف المحلل للثورة العلمية المعاصرة كان طريقا ممكنا من بين طرق أخرى، ولكن دون أن ننفي ضرورة السير في هذا الطريق لمن يريد أن يتعرف على الفكر الإبستمولوجي المعاصر بصفة عامة.

أريد الآن أن أتعرض لبعض النتائج التي توصلت إليها من خلال دراسة باشلار، والتي تعكس موقفا جدليا من فكره، أي موقفا يحتوي القبول والنقد والاستمرار والتطبيق وإبراز الحدود، ونقل المقولات التي جاء بها ذلك الفكر الى ميادين أخرى غير التي فكر فيها باشلار واستمد منها تصوراته حول العلوم وتاريخها وعلاقتها بالفلسفة، وعلاقتها بالإبستمولوجيا.

المظهر الأول لموقفنا من باشلار هو التمييز ضمن المفاهيم التي صاغها بين مفاهيم منهجية هي التي عرضناها ضمن ما دعوناه بالتصور بالباشلاري لتاريخ العلوم، وبين مفاهيم فلسفية هي التي عرضناها ضمن ما سميناه بالإبستمولوجيا اللاديكارتية مستعيرين من باشلار نفسه هذا النعت للإشارة الى المفاهيم الفلسفية التي تعبر عنها أيضا تسمية أخرى هي العقلانية المطبقة[3].

لم نتخذ موقف القبول المطلق ولا موقف الرفض المطلق. وإذا كنا قد انطلقنا في دراستنا للفلسفة الباشلارية من بعض الأسئلة السابقة لدينا على مواجهتنا للمؤلفات التي عبر بها فكر باشلار عن نفسه، فإن المواجهة البعدية لهذه النصوص لم تضعنا أمام فكر خاضع بصورة سلبية لأسئلتنا. لقد تغير الموقف من باشلار أثناء التعامل مع نصوصه، وهذا ما سجلناه في خاتمة دراستنا عنه حيث أكدنا منذ ذلك الوقت: «عند اختيارنا لباشلار بالذات لكي ننجز حوله هذه الدراسة كنا نظن أننا سنجد فيه مثالا للفلسفات التي أوّلت العلم تأويلا مثاليا، وكنا نهدف الى أن نتبين بفضله الميكانيزم الذي يتم به تأويل النتائج العلمية من طرف الفلسفات المثالية، ولكن فلسفة باشلار التي اتخذناها مثالا لم تكن مثالا سهلا لتطبيق فكرة عامة ناشئة قبل التعرف على تفصيلات مواقفها.»[4] .

3 - راجع بهذا الصدد كتابنا : فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت 1980، ثم مكتبة المعارف، الرباط 1984 .

4 - المرجع السابق ص 208

لقد وجدنا أن هناك فرقا بين الفلسفة الباشلارية التي كانت بالنسبة إلينا في البداية طريقا ممكنا من بين طرق أخرى كانت ممكنة أيضا، وبين الفلسفة الباشلارية التي كان التعرف عليها ضرورة يفرضها التعرف على المجال الذي اشتغلت فيه وكانت أحد دعائمة وهو الإبستمولوجيا. لقد عشنا ونحن نواجه نصوص باشلار وجهين من العلاقة بفلسفته: الفلسفة التي وجهنا إليها أسئلة سابقة على اتصالنا المفصل بها، ثم الفلسفة التي استفدنا من الدروس المستخلصة لديها من الثورات العلمية المعاصرة في العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية.

«لقد بدت لنا مهمتنا عندئذ صعبة أمام باشلار، فقد كنا نريد أن ننتقد فيه نموذج الفيلسوف المثالي الذي يهدف الى تحويل المعارف العلمية لصالح الفلسفات المثالية، ولكننا وجدنا فيه على العكس من ذلك الفيلسوف الذي يدعو الى أن تكون فلسفة العلوم مناهضة لكل تحويل من ذلك النوع، ووجدنا فيه أيضا الفيلسوف الذي إذ ينتقد الفلسفة المثالية يمد كل فلسفة تريد أن تقوم بمثل هذا النقد بمرتكزات قوية. ولقد كنا نريد أن نرتكز الى وجهة النظر المادية لانتقاد باشلار، فوجدنا أنه هو ذاته يعلن من جهة عن موقف مادي جديديريد له أن يتجاوز الفلسفات المادية التقليدية، وأنه يمد كل فلسفة تريد أن تنتقد وتتجاوز هذه الفلسفات انطلاقا من المعرفة العلمية المعاصرة بعناصر قوية أيضا»[5].

بعبارة أخرى، بعد أن كانت أسئلتنا القبلية هي البرنامج الذي اعتمدنا في البداية، صارت الدروس التي استخلصتها الفلسفة الباشلارية من الثورات العلمية المعاصرة، ثم الدروس التي استفدناها من هذه الفلسفة جزءاً من برنامجنا الفكري ونحن نشتغل في ميدان الإبستمولوجيا منذ ما يزيد عن العقدين من الزمن.

5- المرجع السابق، ص 210

لقد وجدنا لدى باشلار برنامجا إيجابيا، ولكن تعاملنا مع برنامجه الفلسفي كان مختلفا نسبيا بين المستويين اللذين عبر فيهما عن هذا البرنامج. لقد عملنا بصفة أخرى في اللاحق مستلهمين المفاهيم المنهجية لباشلار والتي شكلت تصوره لتاريخ العلوم، أكثر مما مضينا في استلهام مفاهيمه الفلسفية المكونة لما دعاه بالعقلانية المطبقة.

وجدنا في مفاهيم باشلار المنهجية، وهي مفاهيم العائق الإبستمولوجي والقطيعة الإبستمولوجية ثم الجدل، ما رأينا فيه برنامجا ساعدنا على فهم جوانب من الثورات العلمية المعاصرة، كما رأينا فيه عنصرا مساعدا على فهم فترات مختلفة من تاريخ العلوم، بل ووجدنا في هذه المفاهيم ماهو قابل من جانبنا للتطبيق في ميادين علمية لم يفكر فيها باشلار، وفي فترات تاريخية لم يتناولها بالدرس.

إن ما أصبح ذا أهمية بالنسبة إلينا هو هذا الإبراز للدروس المستخلصة من الفلسفة الباشلارية، وعبر ذلك من الثورات العلمية، وهو ما رأينا أن على الفلسفة الناطقة باللغة العربية أن تستفيد منه، وهو ما اعتبرنا أن دراستنا عن باشلار قد نبهت إليه. لكن مااعتبرناه ذا أهمية أيضا هو التطبيقات التي قمنا بها مستلهمين مفاهيم باشلارية منهجية. فهذه التطبيقات لاتعود الى الفلسفة الباشلارية، ولكنها تعود الى توسع في برنامج تلك الفلسفة بالانطلاق منها والتفكير بفضلها في ميادين لم يفكر فيها باشلار هي بالذات العلوم الإنسانية وتاريخها ومشكلاتها الإبستمولوجية المعاصرة. لقد انتقلنا في هذا المستوى من التفكير في فلسفة باشلار ومحاولة تمثلها واستيعاب مفاهيمها وبرنامجها ونتائجها، ثم محاولة موقعتها ضمن الفلسفات المعاصرة التي جعلت موضوعها تأمل التحولات الكيفية التي عرفتها العلوم في الزمن المعاصر لنا، الى التفكير بها مع توسع في مجال هذا

التفكير. ومن الواضح أنه إذا غلب الطابع الموضوعي التأريخي على المستوى الأول، فإن الطابع الغالب على المستوى الثاني ذاتي شخصي وتطبيقي تأويلي، وما يزال هذا المستوى الثاني يشكل منذ بدأناه برنامج عمل لنا ننجز في إطار خيوطه الهادية عددا من أبحاثنا في مجال الإبستمولوجيا.

- 5 -

إذا كنا قد حاولنافي عدد من الدراسات أن نطبق التصور الباشلاري لتاريخ العلوم على ميادين لم تستمد منها تلك المفاهيم، وعلى فترات أخرى من تاريخ العلوم لم يفكر فيها باشلار، فإن هذه المحاولات لم تأت لاحقة على دراستنا لباشلار بصورة كاملة، بل إن فكرتنا عنها بدأت مع دراستنا للنصوص الباشلارية ذاتها، فكانت فكرة التطبيق محايثة لدينا منذ البداية لفكرة التعرف على فلسفة باشلار و التعريف بها. لكن، ينبغي لنا الإشارةمع هذا كله، أننا لم نسر وحدنا في هذا الطريق لأن هناك باحثين في ميادين مختلفة استلهموا باشلار وحاولوا تطبيق مفاهيمه، ولعل أوضح هؤلاء هو الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير، وإن كان هناك غيره ممن حاولوا تطبيق مفاهيم باشلارية في ميادين أخرى كثيرة.

لقد بدأت فكرة الاستفادة من مفاهيم باشلارية مبكرة في الفترة التي كنا نواجه فيها النصوص الباشلارية ونستنطقها عن غاياتها وإجرائيتها. لقد بدأنا محاولات التطبيق عندما كلفنا في بداية حياتنا الجامعية بتدريس الفلسفة اليونانية، فكرنا عندئذ في هذه القفزة الكيفية، التي جعلت اليونانيين عبر مراحل من التطور كان من مكوناتها استيعاب جزئي لما جاءت به حضارات سابقة يؤسسون فكرا جديدا في توجهه هو في البداية مزيج من الفكر العلمي والفكر الفلسفي. لقد أدركنا فترة الحضارة اليونانية القديمة بوصفها فترة تطور كيفي على الصعيد الفكري، ولذلك وجدنا أن مفهوم القطيعة

الإبستمولوجية يمكن أن يكون إجرائيا للتعبير عن هذه المرحلة، حيث كانت نشأة الفكر العلمي والفلسفي على السواء قطيعة إبستمولوجية مع التفكير الذي يرتبط أشد الارتباط بالغايات العلمية من جهة، ومع الفكر الأسطوري في طريقة تصوره للعالم وتفسيره له من جهة أخرى، وحيث إن الفترة التي اهتممنا فيها بالفلسفة اليونانية لم تطل، فإنها لم تسمح لنا بإنجاز دراسة مكتوبة عن هذا الموضوع الذي يظل مع ذلك فكرة قابلة للإنجاز[6].

في نفس هذا الإطار الذي يهم تاريخ الأفكار بصفة عامة أكدنا ضمن الدراسة التي نشرناها عن باشلار بقابلية تصوره لتاريخ العلوم لمثل هذا التوسع في التطبيق . نستعيد من كتابنا عن باشلار الفقرة التالية: «إننا مدركون ونحن نقول بتصور باشلاري لتاريخ العلوم أن باشلار لا يستخلص هذه المفاهيم التي ذكرناها من التفكير في تاريخ التفكير العلمي ككل ، فباشلار فكر أساسا في المرحلة الراهنة من تطور الفكر العلمي، وهي مرحلة ثورة تحققت علي أيدي علمائها قفزات كيفية كثيرة، وفرضت ذاتها بفضلها قيم إبستمولوجية عديدة هي التي جعل باشلار من مهمة فلسفته للعلوم إبرازها، ثم فكر باشلار ثانيا في المرحلة التي يدعوها بمرحلة الفكر ما قبل العلمي، وهي التي قرأ فيها بصفة خاصة الكتب العلمية للقرن الثامن عشر ليبحث من خلالها عن جملة العوائق التي كانت تعوق ذلك الفكر عن بلوغ معرفة موضوعية ، أي جملة العوائق التي كانت تعوقه عن أن يكون فكرا علميا. ولكننا موقنون الي جانب هذا أن المفاهيم التي يستخلصها باشلار غير محدودة القيمة في تفسير هاتين المرحلتين من تاريخ الفكر العلمي، وأنه يمكن اللجوء الى هذه المفاهيم لكي نعبر عن مثيلات للمظاهر التي يعبر عنها باشلار، ولكي نفسر بها مظاهر ثورة أو توقف في غير

---

6 - كان ذلك عندما كـلفنا بكلية الآداب بفاس بتدريس الفلسفة اليونانية في الموسمين الجامعيين 1975 - 1976 ثم 1976 - 1977 .

7 - راجع كتابنا : فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، المعطيات السالفة الذكر، ص 108

المرحلتين اللتين تناولهما بالدراسة. فلم يكن باشلار ملزما كمفكر فرد بتطبيق كامل لوجهة النظر التي يعبر عنها».[7]

امتزج لدينا منذ البداية الوعي بإيجابية المفاهيم الباشلارية وإجرائيتها بالوعي بالحدود التي فكر فيها واستمد منها هذه المفاهيم، وبالوعي، تبعا لذلك، بأن اختبار هذه المفاهيم لايكون داخل الفلسفة الباشلارية بل خارجها. فالتطبيق توسع إيجابي بالنسبة للمفاهيم لأنه يبرز قوتها وحدودها في الوقت ذاته، أي أنه يقدم لنا هذه المفاهيم في ضوء قيمتها الموضوعية.

يصعب ، من جهة أخرى، الالتزام بهدف تأريخي صرف عند دراسة فلسفة ما، وقد بينا أننا انطلقنا في دراستنا لباشلار من أسئلة سابقة أطرت تفكيرنا فيه، ودفعتنا الى اختياره نموذجا للإجابة عن هذه الأسئلة، حتى وإن كان ما توصلنا إليه في النهاية لاينحصر في الإجابة عن تلك الاسئلة، لأن دراسة النصوص الباشلارية طرحت علينا من جهتها أسئلة أخرى. لقد كان بحثنا منذ البداية هادفا بصفة مزدوجة الى تمثل عناصر الفلسفة الباشلارية، والى البحث داخل هذه الفلسفة عما يمكن أن يفيدنا في دراسات أخرى خارج نصوصها، ولعل هذا الهدف الأخير هو الذي جعل تأثير دراستنا لباشلار يستمر داخل عملنا في مجال الإبستمولوجيا الى الآن.

لابد، من جهة ثالثة، من الإشارة الى أن تكويننا الجامعي، في مجال العلوم الإنسانية كان دافعا ومساعدا لنا لكي نمضي في الطريق الذي سرنا فيه، أي في طريق تطبيق الباشلارية في هذا المجال، ويمكن التعبير عن هذه العلاقة بقولنا: إذا كنا قد اتجهنا نحو الفلسفة الباشلارية طلبا للتعرف عليها ولموقعتها في البداية، فإن هذا الأمر ارتبط لدينا في النهاية بالاتجاه بالفلسفة الباشلارية ذاتها نحو اهتماماتنا وتكويننا، ولذلك فإن استمرار المفاهيم الباشلارية في كتاباتنا يمكن أن يفهم ضمن هذا الاتجاه المزدوج الذي فيه التأثر والتطبيق من جهة، والتوسع والنقد وإبراز الحدود من جهة أخرى.

يعني التطبيق بالنسبة لنا توسعا في المفاهيم المطبقة، وذلك لأن هذه المفاهيم تنطبق في دراسة حالات أخرى غير التي استمدت منها وتواجه إشكالات أخرى غير التي واجهتها في البداية عند صياغتها. التطبيق اختبار لمدى إجرائية المفاهيم، ولكنه إغناءلها في الوقت ذاته، شريطة أن يكون امتدادها ذاته ساعيا الى الإغناء ومطابقا لرغبة في المعرفة الموضوعية.

خطرت لنا فكرة تطبيق المفاهيم الباشلارية منذ بداية تواصلنا مع نصوص باشلار، وقد لمحنا لها في دراستنا عنه في البداية، ثم تابعناها في دراسات لاحقة بعد ذلك، وسنتبع في عرضنا لأهم النتائج إبرازاً للإشكال العام الذي وضعناه في البداية، ثم عرض نتائج وخلاصات التطبيق بعد ذلك. المجال الأول الذي رأينا إمكانية استخدام مفاهيم باشلار فيه هو تاريخ الأفكار بصفة عامة، وقد كان النموذج الذي فكرنا من خلال وضعيته ضمن التطور التاريخي للأفكار هو ابن خلدون، لقد اقترحنا في صلب دراستنا عن باشلار الخروج عن الحدود التي فكر فيها واختبار مفاهيمه خارج مجالها الأول، والتفكير بباشلار في ابن خلدون أمر يعود الى فلسفة باشلار من جهة، ولكنه شيء جديد بالنسبة إليها من جهة أخرى مادام غير وارد في متنها، ومادام الفكر الذي يستعين بالمفاهيم أو يطبقها هو الذي يتحمل مسؤولية النتائج، لأن صياغتها ترجع إليه.

منذ دراستنا عن باشلار تساءلنا إمكانية تطبيق المفاهيم الباشلارية الخاصة بصوره عن تاريخ العلوم لفهم جدة العلم الذي تحدث عنه ابن خلدون في مقدمته، أي علم العمران، وقد تحدثنا عن هذا الأمر ونحن نناقش مفهوم العائق الإبستمولوجي عند باشلار مبرزين أن عدم تطور بعض العلوم قد يكون هو المصدر لعوائق إبستمولوجية في علوم أخرى، وبتطبيق هذه الفكرة

علي ما صرح به ابن خلدون من تأسيسه لعلم جديد، أكدنا أننا نرى أن ابن خلدون لايتحدث عن علم جديد بالمعني الذي نقصده اليوم، بل إنه تحدث عن هذا العلم في إطار نسق العلوم التي كانت سائدة في عصره، ووفقا لمعايير العلمية في ذلك العصر، وبتعبير آخر، فقد أثبتنا أن ابن خلدون يمثل بحديثه عن علم العمران البشري قطيعة إبستمولوجية مضفين النسبية في الوقت ذاته على هذه القطيعة بتحديد النسق الإطار الذي تمتد داخله، وتحدثنا في الوقت ذاته عن العائق الإبستمولوجي الذي يفصل علم العمران الخلدوني عما نقصده اليوم بالعلوم الاجتماعية، مبرزين أن ذلك كان يقتضي تطوير علوم أخرى تمهد له[8] .

وإذا كنا قد اكتفينا في دراستنا عن باشلار بالتلميح الى هذه القضية، فإننا عدنا إليها بوضوح أكبر في كتاب لاحق هو: العلوم الإنسانية والإيديولوجيا. لقد أبرزنا القطيعة الإبستمولوجية التي مثلها ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك عبر مظهرين قام فيهما بتثوير نسق العلوم الإسلامية : التجديد في منهج علم التاريخ والتعديل من مكانة هذا العلم من نسق العلوم، بنقله من العلم الملحق بالعلوم الشرعية الى العلم المستقل ضمن العلوم العقلية، ثم اقتراح علم جديد يضاف الى النسق الذي كان قائما لأن له موضوعا مستقلا ومنهجا انفرد به من بين العلوم الأخرى، وهو علم العمران.

لكن، ونحن نصف ما حققه ابن خلدون من تثوير في النسق العلمي بالقطيعة الإبستمولوجية لم يغب عنا أن نرسم حدودها، ونستعيد من كتابنا العلوم الإنسانية والإيديولويجا الفقرة التالية:«إننا واعون تماما بحدود حديثنا عن إنجاز قطيعة إبستمولوجية من طرف ابن خلدون في مجال علم التاريخ،

8- المرجع السالف الذكر، ص 126

ذلك أننا نعرف أن بحثنا قد انحصر في البحث عن مظاهر هذه القطيعة في التصور العام لابن خلدون عن التاريخ، ولم نبحث فيما إذا كانت هذه القطيعة قد انجزت من طرف ابن خلدون فيما كتبه من تاريخ، كما أننا نريد أن ننبه الى أن قولنا بتحقيق قطيعة إبستمولوجية مع تقليد تاريخي بعينه هوالتقليد التاريخي الذي نشأ عند المؤرخين العرب قبل ابن خلدون»[9] .

وبهذا يتبين الطريق الذي اتبعناه في التعامل مع المفاهيم الباشلارية: اعتمادها من حيث هي إجرائية، وبيان حدود النتائج التي توصلنا إليها عند تطبيقها. إننا نتجنب دائما عند الحديث عن مثل هذا الأمر إضفاء صفة الإطلاق على مفهوم علمي أو على نتائج تطبيقه.

الميدان الثاني الذي اقترحنا أن نوسع مجال المفاهيم الباشلارية بتطبيقها عليه هو مجال العلوم الإنسانية، علما بأن باشلار استمد مفاهيمه من التفكير في العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية وطبق تلك المفاهيم على هذه العلوم مما جعل تصوره عن تاريخ العلوم يتعلق بها وينطبق عليها بالدرجة الأولى.

لكن، ونحن نطبق هذا التوسع الذي لمحنا له منذ دراستنا عن باشلار لنتابعه في كتابنا: العلوم الانسانية والإيديولوجيا، ثم في كتابنا: "كتابة التاريخ الوطني"، فإننا أبرزنا حدود الباشلارية حين بينا أنها إذ تفكر في العلوم الإنسانية لم يسعها أن تفكر في العائق الإبستمولوجي الكبير الذي تعرفه العلوم الإنسانية في طريق بناء معرفة موضوعية: إنه الإيديولوجيا بوصفها مصدرا لعدد من أشكال العائق الإبستمولوجي. لقد أضفنا الى أنواع العائق التي تحدث عنها باشلار نوعا آخر هو العائق الإيديولوجي[10] .

9- المراجع كتابنا : كتابة التاريخ الوطني، دار الأمان، الرباط 1990

10- راجع بهذا الصدد إشارتنا ضمن كتابنا عن باشلار السالف ذكر معطياته، ص 127 ـ 129 .

طبقنا في كتابنا:«كتابة التاريخ الوطني» مفهوم العائق الإبستمولوجي المتعلق بالتعميم المتسرع والسهل وذلك ضمن الفصل الأخير من هذا الكتاب الذي عنوناه ب«التعميم وازدراء التفاصيل» كما أن المفاهيم الباشلارية واردة وفق نفس المنهج الذي وصفناه في فصول هذا الكتاب[11].

-7-

مما سلف كله يتبين لنا أنه لم يكن من المنصف منذ البداية وقد التقينا بالفلسفة الباشلارية بوصفها طريقا ممكنا من بين طرق أخرى كانت ممكنة لنا أيضا، أن نتغافل عن ضرورتها بالنسبة للمجال المعرفي الذي اشتغلت فيه، ولا أن نتغاضى عن إجرائية مفاهيمها، ولكنه لم يكن أمرا مقبولا أيضا أن نتغافل ونحن نعمل على التوسع في تطبيق مفاهيم هذه الفلسفة عن الشروط التي استمدت منها هذه المفاهيم وعن حدود مفاهيم أخرى، ولم يكن من الملائم كذلك أن نغض الطرف عن النتائج الجديدة اللازمة عن هذا التوسع والتي نتحمل مسؤولية نتائجها لأن باشلار لم يفكر فيها.

كل ما نستطيع أن نذكره من حدود للباشلارية ضمن مجالنا الثقافي والفلسفي هو أن السير في الطرق الممكنة الأخرى ضروري لتوسيع تعاملنا مع كل التيارات الإبستمولوجية، فالطغيان البادي للباشلارية يظهر كذلك ضمن إنتاج متسم بالقلة وعدم التنوع، ولكن التوازن سيظهر مع تراكم الأبحاث وتنوع الاتجاهات التي تهتم بها، وهذه مسؤولية فكرية تتجاوز الذات الفردية، دون أن ننسى إجرائية الباشلارية التي علينا أن نتعامل مع حدودها، هذه أيضا مهمة مستقبلية.

11 - راجع كذلك الفصول من الثاني إلى الثامن من كتابنا : العلوم الإنسانية والإديولوجيا.
راجع كتابنا : كتابة التاريخ الوطني، دار الأمان، الرباط 1990 .

الفيلسوف بيننا من غيابه الى حضوره*

هل كان بيننا فيلسوف إسمه محمد عزيز الحبابي؟ الذي نحن متأكدون منه أنه عاش بيننا شخص كان يحمل هذا الإسم. وكان لهذا الشخص سمات جسمانية ونفسية يعرفها كل من اقترب منه. كما أنه قام بوظائف تدريسية وإدارية، وقام بأنشطة ثقافية. كان محمد عزيز الحبابي شخصا بسيطا يحادث الجميع جامعا بين الجد والمرح، بين التعبير عن أعماق الذات ومحاولة النفاذ الى أعماق الآخر ودفعه للحوار حتى مع ذاته عن طريق السؤال. لقد عاش محمد عزيز الحبابي بيننا أستاذا وعميدا ورئيسا لاتحاد كتاب المغرب ورئيسا لجمعية الفلسفة بالمغرب، ومنظما لأنشطة ثقافية بالاتحاد والجمعية متسائلا عن الجديد في كل إبداع ثقافي أو متسائلا عن الطريق الذي تسير فيه ميادين معرفية وعلمية وتطبيقية كثيرة كانت تعنون ب : إلى أين؟.

كنا نعرف أيضا أنه عاش بيننا شخص إسمه محمد عزيز الحبابي، سكن الرباط في داره التي حرص على أن يدعوها «ندوة»، ثم انتقل الى تمارة فأطلق على داره نفس هذا الإسم. وقد كانت داره ندوة حقا يجتمع فيها العلماء والمثقفون إما من أجل لقاء إنساني لتكريم شخص أو لاستقبال وافد

* نص الكلمة التي ساهم بها الكاتب في التأبين الذي نظمه اتحاد كتاب المغرب لمحمد عزيز الحبابي بعد وفاته ، وذلك يومي 8 و 9 أكتوبر 1993

على الثقافة المغربية من خارج البلاد. وكان محمد عزيز الحبابي حركة بين كل الحاضرين يحاور هذا في موضوع أدبي فلسفي، يمازح هذا الآخر، أو يسأل هذا الثالث عن أحواله الشخصية. كان هذا الرجل الذي نعرف أنه عاش بيننا يحب الاختلاف الى درجة أنه كان يستثير وجوده ويذكي استمراره.

الذين عرفوا محمد عزيز الحبابي الإنسان عرفوافيه أيضا ذلك الرجل الذي لم يكن يستسلم لحالات الضعف والمرض. فحتى حين كان يشتد عليه المرض في كثير من الأحيان، لم يكن يتوقف عن الحوار أو عن الكتابة نثرا أو شعرا أو تأملا فلسفيا. كان يقاوم بذلك الموت بالحياة في الحد الذي يستطيعه، وكأنه كان لايريد أن يترك للموت إلا تلك الفرصة الأخيرة التي سيكون عليه فيها أن يغادر الحياة. وقد كان من يزورونه وهو في حالات مرضه، ويعلمون ما يكون أطباؤه قد ألزموه به، يشفقون عليه من كونه حرص باستمرار على أن يحادث ويحاور ويمزح ويفعل في ذاته كل ما يوحي أن اللحظة الحاسمة لنهاية الحياة لم تأت بعد. وكثيرة هي الأشياء التي قرأناها له أو سمعناها منه كانت وليدة هذه اللحظات الحرجة من الحياة.

لقد كنا نعرف،إذن شخصا واقعيا إسمه محمد عزيز الحبابي، لأنه تحرك بيننا ومعنا، لأننا جاورناه واستمعنا الى تأملاته وجده ومزاحه.وهذا الشخص الواقعي هو الذي نعرف بالتأكيد أننا فقدناه بوفاته، وأن رفاته يوجد الآن تحت التراب كما هو مصير كل الناس.

كنا نعرف أن هذا الشخص يشتغل بالذات بالفلسفة، يدرسها ويكتب فيها وينظم الندوات حول موضوعاتها أو يشترك فيها.

بعد هذا سأعيد السؤال عن وجود الفيلسوف بيننا لأقول إن وجوده ذلك كان كما هو شأن الفلاسفة في كتبه. فالكتب تشهد على وجود

الفلسفة أكثر مما يدل عليه الشخص الواقعي الذي كان يتحرك بيننا. لقد أكد هيغل في كتبه «دروس في تاريخ الفلسفة» بأن هذا التاريخ يتميز بمثول وقائعه لنا عندما نريد أن ندرسها، بخلاف الوقائع التاريخية التي تركها الفلاسفة بين أيدينا، فكر الفلاسفة يوجد في كتبهم ونستطيع أن نتعرف عليه بصورة مباشرة من خلال هذه الكتب. ما يهمنا كمؤرخين للفلسفة يوجد في كتب الفلاسفة، حتي وإن غيب الموت عنا أشخاصهم الواقعية.

لذلك أقول بأن الشخص محمد عزيز الحبابي قد غاب عنا بفعل تلك النهاية الطبيعية للبشر. لكن الحبابي الفيلسوف ما يزال بيننا لأن أفكاره في ثنايا الكتب التي تركها. وعلينا لكي نتمثل الفيلسوف ونعي أفكاره ونحاوره ونجعل منها منطلقا لتفكير اخر، أن نتعود التمييز النسبي بين الشخص الواقعي وبين الفيلسوف، بين الوجود الفلسفي الذي يثبت عن طريق الكتابة التي تريد أن تتجاوز هذه التفاصيل. علينا لكي ندرك وجود الفيلسوف بيننا أن نتعود البحث عنه حيث يوجد بقوة، أي في كتبه.

عندما تمكنت خلال سنتين قضيتهما في فترة تكوين بفرنسا أن ألاحظ من خلال حضور دروس جامعية، وأنشطة ثقافية أخرى، وضع الفيلسوف في هذا المجتمع، خطر ببالي منذ ذلك الوقت تمييز جاءت فرصة كتابته، وهو التمييز الذي يسعي الى توفير شروط الفيلسوف. فإذا صح لنا القول بأن كل المجتمعات الإنسانية في حاجة الي الفلسفة، فإن الطريق الذي تسعي من خلاله هذه المجتمعات الى توفير هذه الحاجة ليس واحدا. فهناك أولا مجتمعات، مثل مجتمعنا، تطلب أن يأتي الفيلسوف إليها جاهزا بفكره ووظيفة وبفعالية فكرة ووظيفته. وحيث إن هذه المجتمعات غير قادرة بذاتها على أن توفر الشروط التي تجعل الفيلسوف يوجد ويقوم بوظيفته، فإنها تنتظر أن يوجد الفيلسوف بذاته. وهذا الشعور بالانتظار يجعل مثل هذه

المجتمعات غير قادرة حتى على استضافة الفيلسوف الحاضر فيها، منتظرة دائما أن يأتي ذلك الفيلسوف الذي لم يحضر بعد. وعلى عكس هذه المجتمعات توجد مجتمعات أخرى تلبي طلبها للفيلسوف بايجاد المناخ الملائم لحضوره فيها. وهذا المناخ هو الحرية، والاعتراف، والحوار، والمتابعة بكل الوسائل التي تمكن من هذه المتابعة. فالفيلسوف في هذه المجتمعات ملزم بأن يفصّل أفكاره أو يوضحها أو يجيب عما تطرحه من أسئلة أو يرد على الانتقادات التي وجهت إليها. الأفكار بهذا تكبر عبر تبادلها، وعبر الحوار معها، وكلما فكر الفيلسوف من أجل القضايا الإنسانية في مجتمعه وفي المجتمع الإنساني بصفة عامة كان لأفكاره صدى يختلف باختلاف الذين يقرأونها، وكان الاتجاه الذي يسمح به الحوار دافعا للفيلسوف بأن يتعرف اتجاهات جديدة في التفكير والتساؤل. وإذا كان الفيلسوف الفرنسي غابربيل مارسل يعرف الأنا بقوله: أنا محيطي، فإننا نستعير منه هذا التعبير لكي نقول بلسان الفلسفة: أنا محيطي. ومن هنا نتساءل: هل كان للفلسفة لدينا محيط يمكن أن تنمو فيه وتتفتح؟ ونتساءل بصفة خاصة: هل كان هنالك في مغربنا المعاصر محيط ملائم قابل لاحتضان فلسفة محمد عزيز الحبابي؟

جوابنا عن هذا السؤال ليس إيجابيا تمام الإيجابية، ولكنه أيضا ليس سلبيا كل السلبية. نقول إذن: إنه لم يكن يتوفر لدينا بما فيه الكفاية، حتى الآن على الأقل، شرط وجود الفلسفة بيننا ونموها. لم تكن هنالك في مجتمعنا مساحة كافية للتأمل الفلسفي. تحكمت في مجتمعنا، بما فيه المجتمع الفلسفي، مشاعر نقص إزاء الفلسفة التي كانت تبدو مشروعا مستحيلا. وقد كان ذلك مانعا لهذا المجتمع من أن يدرك وجود فيلسوف بينه هو محمد عزيز الحبابي. كان البعض يتساءل: هل حقا يمكن أن يوجد

بيننا فيلسوف؟ وإذا كان هذا الفيلسوف موجودا، فلن يكون هو ذلك الذي تقع عليه أعيننا أو تسمع صوته آذاننا أو تتمثل أفكاره أذهاننا. وكأنما تذهب بنا هذه المشاعر الى أن نتخيل أنه إن كان للفيلسوف أن يحضر بيننا، فإنه كان عليه أن يختلس الحضور لا أن يحضر بإعلان عن ذاته.

كنا نريد للفيلسوف أن يستجيب لشعورنا بالنقص الناتج عن وعينا بتفوق طرف آخر، أكثر مما كنا نطلب منه أن يستجيب لمعالجة مشاكلنا في ضوء التيارات الفلسفية المعاصرة. وبدل أن ننتبه الى غربتنا عن الفلسفة والفيلسوف، كان انتباهنا موجها الى غربة الفيلسوف عنا، فكنا نرى في حواره مع الفكر الإنساني اهتماما بمشكلات الغير.

إدراكنا لحضور الفيلسوف، وتمثلنا لقيمة وجوده في مجتمعنا تقتضي منا أن ننتبه الي توفير شروط وجوده وشروط محيطه. وقد كان محمد عزيز الحبابي، كما تدل علي ذلك كتبه التي انطلق منذ أواسط الخمسينات من هذا القرن، فيلسوفا حاول التفكير في مشكلات مجتمعه من خلال حوار مع تيارات فلسفية إنسانية، ومن خلال طرح مشاكل مجتمعه في الإطار الإنساني العام. ونحن لاننكر أن هنالك دراسات اتجهت الى محاورة هذا الفيلسوف، برزت في بعض الكتابات أو في بعض الندوات التي أقيمت لتكريمه. لكننا نقول مع ذلك إن هذه الدراسات غير كافية لموازاة ما تتصف به أفكار محمد عزيز الحبابي من عمق ومن مواجهة لمشاكل العصر. ومن العوائق التي حالت في نظرنا دون وجود ما يكفي من الاهتمام أن محيط التفكير عندنا كان إيديولوجيا بالأساس، وأن مقتضيات القبول كانت خاضعة لطبيعة هذا المحيط. وفي هذا المحيط الإيديولوجي فإن التفكير الذي ننتظره هو ما يكون بصيغة النحن وبضمير المتكلم الجماعي، في حين أن الفلسفة تكون بصيغة الأنا وبضمير المتكلم الشخص. والفرق بين هذين المستويين أن مقتضيات الأول منهما تطلب الانسجام، في حين أن قاعدة

ثانيهما هي الاختلاف والحوار. لذلك كله لم ينل محمد عزيز الحبابي في حياته ما كان يستحقه من حوار معه، يقبل فكره أو يرفضه، أو يتعامل معه للانطلاق منه سواء معه أو ضده في معالجة مشاكل جديدة، لم يقع هذا، في نظري ، بقدر كاف.

لكن ، إذا كان الموت قد غيب عنا الشخص محمد عزيز الحبابي الأستاذ والعميد والرئيس والصديق، فإن فعله الفكري قد ترك بيننا كتبه. وإذا كانت بعض الفرص قد ضاعت منا في محاورته، فما زالت هذه الكتب التي هي الوجود الفكري للفيلسوف ستحثنا على مزيد من الاهتمام بما تتضمنه من فكر فلسفي يطلب منا أن نحاوره لأنه اتجه إلينا بالحوار. بدون ذلك سنكون كمن لم يرد التحية على شخص حيانا، فلنقل لهذه الكتب: وعليك السلام ردا لتحيتها . غاب الشخص لأن ذلك قدر البشر جميعا، ولكن الفيلسوف منه مازال حاضرا، والفرصة للاعتراف بحضوره ما تزال ماثلة، والفرصة لخلق حوار فلسفي يمكن أن يكون له صدى داخل بلادنا وخارجها مازالت موجودة. فرحمة الله على الأستاذ والصديق الذي ضاع، وتحية للفيلسوف الذي ما يزال بيننا، والذي يستحث فكره الفلسفة في المغرب المعاصر على ألا تنقطع عن بدايتها.

محمد عزيز الحبابي
من الشخصيات الى الغدية

-1-

لمحمد عزيز الحبابي فضل على الكتابة الفلسفية المغربية والعربية في الزمن المعاصر، فتأليفاته في هذا المجال تعتبر استئنافا للفلسفة بعد فترة ركود طويلة لها في ثقافتنا، ومحاولة جادة لاعادة إدماج الفكر الفلسفي ضمن هذه الثقافة.

تجد كلمة استئناف معناها عندنا لأن محمد عزيز الحبابي، وهو ينطلق في مجال الكتابة الفلسفية، لم يكن وهو أول مغربي يفعل ذلك في الزمن المعاصر، غريبا في هذا المجال. فقد كان وراءه تراث غزير مثلته أسماء كان لهذا الفيلسوف اهتمام بها وحوار معها وتفكير بفضلها وانطلاقا منها: الفارابي ، الغزالي، ابن رشد، ابن طفيل، ابن خلدون، وغيرهم. كان حضور هؤلاء في فكر محمد عزيز الحبابي مما يضفي عليه صفة الاستمرار، ويمنحه الفرصة لكي يلعب دور الاستئناف بعد ركود.

حقا، إن كتابة الأول "من الكائن الى الشخص"[1] قد يوحي لنا بأن منحى هذا الفيلسوف هو محاورة الفكر الأوروبي المعاصر من داخله لأنه

1 - صدر هذا الكتاب باللغة الفرنسية سنة 1954 تحت عنوان :
Mohamed Aziz Lahbabi, de l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste. Presse Universitaire de France.
صدرت ترجمة القسم الأول من هذا الكتاب إلى اللغة العربية (ثلاثة فصول) عن دار المعارف بمصر سنة 1962، تحت عنوان "من الكائن إلى الشخص".

فعل ذلك انطلاقا من اختيار لمذهب فلسفي نشأ في أوروبا، وهو المذهب الشخصاني. لكننا نستطيع أن نواجه هذه الفكرة بقولنا إن الذي اختار أن يسير في طريق الشخصانية انطلق من كونه مفكرا مغربيا عربيا مسلما، ينتمي الى العالم الذي خضع للاستعمار وكان الى ذلك الوقت مايزال يعاني من عواقبه. فانطلاق محمد عزيز الحبابي من الشخصانية كان لأنه وجد في هذا المذهب مبادئ لاتتناقض مع انتمائه من جهة، وتمكنه من محاورة الفكر الأوروبي وطرح بعض القضايا الفلسفية من جهة أخرى. وفضلا عن ذلك، فإن اختيار الشخصانية لدى محمد عزيز الحبابي لم يكن يعني الأخذ بهذا المذهب دون التجديد فيه، بل إن الحبابي انطلاقا من كونه مفكرا عربيا مسلما قد حاول التجديد في هذا المذهب بما يتلاءم مع قضايا العالم الذي ينتمي إليه، وفضلا عن هذا كله، فإن قراءة كتاب "من الكائن الى الشخص" توقفنا علي نقطة انطلاق فكر مؤلفه من خلال الأمثلة الإسلامية من جهة، ومن خلال القيم الإنسانية والأخلاقية التي توجه تحليلاته.

استمر الحبابي منذ كتابه الأول في التأليف الفلسفي وظهرت له جملة من الكتب التي تشكل بالنسبة للكتابة الفلسفية العربية المعاصرة تراثا ونموذجا لما ينبغي أن يكون عليه التأليف في هذا الباب. لقد كانت كتب الحبابي كتابة في الفلسفة بأتم معنى للعبارة، إذ لم تكن تاريخا للفلسفة أو تأويلا لفترة من فتراتها أو مذهب من مذاهبها، بل إنها كتب كان المتكلم فيها هو محمد عزيز الحبابي ذاته، وكان الفكر الذي تبلور خلالها هو فكره بالذات. هذا ما ترسمه لنا كتب مثل: أحرية أم تحرر؟"[2] "من المنغلق الى

2 - صدر هذا الكتاب باللغة الفرنسية سنة 1956 تحت عنوان :

Libérté du libération ? éditions Montaigne - Aubier, Paris.

وصدرت طبعة عربية لهذا الكتاب عن دار المعارف بمصر سنة 1972 تحت عنوان : من الحريات إلى التحرر.

المنفتح" 3، و "الشخصانية الإسلامية[4]، ثم "عالم الغد"[5]، وإذا كان محمد عزيز الحبابي قد ألف بالاضافة الى هذه الكتب كتبا أخرى ذات طابع تأريخي مثل كتابه عن ابن خلدون[6] أو كتابه "ورقات عن فلسفات إسلامية[7]، فإن هذه الكتب كانت حوارا مع هؤلاء المفكرين ومحاولة لاستخلاص قيم من فكرهم يمكن الانطلاق منها في فكرنا المعاصر، أي أن هذه الكتب لم تكن تخلو من البعد الفلسفي غير مقتصرة بذلك على الهدف التأريخي إنها في نظرنا نظرة فيلسوف شخصاني معاصر الى هؤلاء المفكرين، ويمكن لأجل ذلك أن تدرس في إطار علاقتها بمذهبه العام.

هناك قيمة أخرى نستفيدها من مؤلفات محمد عزيز الحبابي، وهي انفتاحه الفكري على كل تاريخ الفلسفة، سواء كان تراثا يرجع الى الحضارة التي ينتمي اليها أو الى حضارات أخرى كالفلسفة اليونانية أو الفلسفة

---

3 - صدرت الطبعة الفرنسية لهذا الكتاب سنة 1961.
Du Clos à l'ouvert (vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaines), par El - Kitab, Casablanca, 1961.

4 - صدرت الترجمة العربية التي قام بها محمد برادة عن دار الانجلومصرية.
صدرت طبعة فرنسية من هذا الكتاب سنة 1964 تحت عنوان : Le Personnalisme musulman, P.U.F.
وصدرت ترجمة عربية له عن دار المعارف بمصر، تحت عنوان : الشخصانية الإسلامية.

5 - صدرت الطبعة الطبعة الفرنسية لهذا الكتاب سنة 1980، تحت عنوان : Le monde de demain, le tiers-monde accuse, Dar El Kitab, Casablanca, éd. Naoman, Sherbrooke, Canada.

6 - صدرت الطبعة الفرنسية من هذا الكتاب سنة (...) تحت عنوان :
Ibn Khaldoun, éd. Seglers Colection " Philosophes de tous les temps ", Paris
أما الترجمة العربية فقد صدرت عن دار الحداثة بيروت 1984، وهي من إنجاز فاطمة الجامعي الحبابي.

7 - صدر كتاب "ورقات عن فلسفات إسلامية"، عن دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، سنة 1988

الاوروبية الحديثة والمعاصرة. كان فكر الحبابي حوارا مع التراث الفلسفي بأكمله، فلم يكن لأجل ذلك ممن يقترحون علينا أن نقتصر على التفكير انطلاقا من التراث وحده، ولم يكن كذلك ممن يوجهون فكرنا الفلسفي الى أن يكون مجرد تأويل لتراثه، فضلا على هذا كله كان الحبابي يوجهنا نحو محاورة التراث واستخلاص قيمه،ولكن بوصفها جزءا من قيم الفكر الإنساني بصفة عامة. ولم يكن محمد عزيز الحبابي كذلك ممن يدعون الى معاصرة تعتمد الفكر الاوروبي وحده مرجعا، لأنه كان يجد لدى فلاسفة الإسلام أيضا ما يمكن أن نأخذه عنهم، وهكذا فإن المعاصرة لم تكن تطرح عنده كنقيض للأصالة، لقد غابت هذه الإشكالية بهذه الصورة من فكر هذا الفيلسوف.

لكن، بم نفسر غياب هذه الإشكالية عند الحبابي مع تركيز غيره عليها؟ نقول بكل بساطة لأن الحبابي كان بالدرجة الأولى فيلسوفا، وذهن الفيلسوف يتجه بالدرجة الأولى الى القضايا لا الى التأريخ للأفكار، وحيث تكون القضايا هي هدف التفكير، فإنها تكون أيضا هي الخيط الهادي للتحليل والرابط بين الأفكار. ولذلك لا يعيش الفيلسوف داخل فكره الثنائية أو التعددية الفلسفية التي قد تظهر لغيره، فالذي يجمع بين الأفكار والمقولات والمفاهيم هو المشاكل التي يتجه الفكر الى تحليلها، وليس مجرد الرغبة في التأليف النظري بينها، ولهذا لم يكن الحبابي يجد حرجاً عند معالجة مشكلة فلسفية ما من التعامل مع أصول فلسفية مختلفة.

ما كان يميز فكر محمد الحبابي هو الإقدام علي معالجة القضايا الفلسفية المعاصرة ومعالجتها بضمير المتكلم المحاور.

- 2 -

إذا استعرضنا مؤلفات محمد عزيز الحبابي حسب تسلسلها التاريخي، فسنجد أنها تسمح لنا بتقسيم تطوره الفكري الى ثلاثة مراحل : المرحلة

الأولى هي التي يدعوها المؤلف نفسه ب "الشخصانية الواقعية"، والمرحلة الثانية وهي التي يدعوها ب"الشخصانية الإسلامية"، ثم المرحلة الأخيرة وهي التي يدعوها ب"الغدية". على أن هذا التقسيم الذي تساعدنا مؤلفات الحبابي ذاتها على تبينه، ليس مع ذلك الا تقسيما إجرائيا يسهل علينا فهم التطور الفكري لهذا الفيلسوف، إذ هو لا يعني أبدا وجود مراحل متمايزة بعضها عن بعض تمام التمايز من حيث المشكلات التي تناولها بالدرس أو من حيث التوجه العام للفكر الفلسفي لمحمد عزيز الحبابي، وذلك أن المراحل المشار إليها مترابطة متداخلة، والمؤلفات التي تعتبر عنها يمكن فهم بعضها في ضوء البعض الأخر.

المرحلة الأولى من التطور الفكري لمحمد عزيز الحبابي تتمحور حول مفهوم الشخص، وحول الانتقال لدى الانسان من الكائن الى الشخص، فمحورها الأساسي من الناحية المفهومية هو توضيح مفهوم الشخص، ولكن هذا المحور من الناحية الأخلاقية هو إثبات الشخص بوصفه قيمة، والكتاب الأساسي الذي يعبر عن هذه المرحلة هو "من الكائن الي الشخص" ، ولكن مضامين هذا الكتاب تجد لها امتدادا في كتابات أخري لاحقة لمحمد عزيز الحبابي.

لإلقاء الضوء علي هذه المرحلة وعلي ما يليها في التطور الفكري لمحمد عزيز الحبابي، نرى من المفيد أن نحاول فهم اختيار المذهب الشخصاني ليكون إطارا لطرح المشكلات والتفكير فيها، أي أن نحاول فهم تبني الحبابي للشخصانية وانطلاقه منها.

ظهر المذهب الشخصاني في فرنسا متزامنا مع ظهور الفلسفتين الوجودية والماركسية، ولذلك كانت هنالك مشكلات مشتركة عالجتها هذه المذاهب، مع اختلافها في المنطلقات والنتائج. ظهرت بوادر هذا المذهب في

البداية مع الفيلسوف الفرنسي رونوفييRenouvier الذي كان له كتاب يحمل عنوانه اسم هذا المذهب، ثم تبلورت هذه الأفكار لدى فيلسوف فرنسي آخر هو مونيي E.Mounier الذي كان له كتاب يحمل نفس العنوان، والشخصانية في هذا الإطار هي الفلسفة التي تتمحور أفكارها حول مفهوم الشخص. لقد أراد رنوفيي أن يؤسس فلسفة للشخص تكون المقابل لما دعاه بفلسفات الجوهر، وكان بالرغم من تأثره بكنط يرفض فكرة المطلق و الشيء في ذاته . أمامونيي، فيؤكد أن الفلسفة الشخصانية تتمحور حول فكرة وجود أشخاص فاعلين ومبدعين، وهذا كله يظهر لنا أن الفلسفة الشخصانية كانت كما عبر عنها هذان الفيلسوفان ذات طابع أخلاقي، كما أننا نري ضرورة الإشارة الى تمييز مونيي بين الفلسفة الشخصانية وبين الفلسفات الفردانية، لأن الشخص بالنسبة له مندمج في محيطه المجتمعي ويتحقق بفضل هذا الاندماج، ونشير أخيرا الى التوجه الإيماني للفلسفة الشخصانية، وهو ما يتضح بصورة أقوى لدى مونيي[8].

كان هدفنا من هذا التوضيح الموجز أن نضع أنفسنا في السياق الذي اختار فيه الحبابي أن ينطلق من الشخصانية وأن يجعل من مفاهيمها إطارا لمواجهة المشكلات التي كانت تطرح عليه كمفكر من العالم العربي الإسلامي، أي كمفكر من العالم الذي كان يعيش آثار الصدمة الاستعمارية. الاختيار الشخصاني لدي الحبابي كان إمكانية من بين إمكانيات أخري، إذ أن هنالك اتجاهات فلسفية أخري كانت سائدة في فرنسا أهمها: الفلسفة الوضعية، الكنطية الجديدة، الوجودية، الماركسية، البرغسونية، الاتجاهات العقلانية في الإبستمولوجيا. لكن هنالك أسبابا معينة تتعلق في جانب منها بنوعية المشاكل التي كان عليه أن يواجهها، وبوضعيته

8- راجع عرض الحبابي عن الفلسفات الشخصانية ضمن الفصل الثالث من كتابه "من الكائن إلى الشخص"

كمتفلسف من عالم كان يتوق الي التحرر ومواكبة التقدم الحاصل، هي التي دفعته الى التأثر بالفلسفة الشخصانية أكثر من غيرها، حتى وإن لم يكن أبرز الفلسفات في لحظة اختياره لها أو أكثرها شيوعا وسيادة. جاء اختيار الحبابي للشخصانية لأن هدفه لم يكن هو تأسيس نظرية في المعرفة، فلم يكن تأثره بالفلسفات المرتكزة على هذا المحور، ولم يكن هدفه تأسيس نزعة فردانية، فمال الى انتقاد الفلسفات التي كانت لها هذه النزعة، ولم يكن ذا ميل الى الفلسفات الإلحادية بفعل منطلقه الإيماني. كانت نقطة ارتكاز فلسفة الحبابي أخلاقية، من حيث إنه كان يهدف الى إثبات قيمة الشخص وحريته، ولكنه ابتعد في هذا الباب عن الفلسفات الوجودية والماركسية، كما انتقد الفلسفة البرغسونية التي كانت تقيم الحرية على أساس الشعور الباطني بها.

- 3 -

نوجه فكرنا الآن، بعد التمهيد السابق، الى توضيح بعض مفاهيم الشخصانية الواقعية، وهي تمثل، كما قلنا، المرحلة الأولى من التطور الفكري لمحمد عزيزالحبابي. وإذا كان عنوان أول كتاب صدر له هو "من الكائن الى الشخص"، فإننا سنجعل مهمتنا هي توضيح مفهومي الكائن والشخص من جهة، وبيان كيفية الانتقال لدى الإنسان من الكائن الى الشخص من جهة أخرى.

يقدم لنا الحبابي في الصفحات الأولى من كتابه مثالا يوضح الانتقال من الكائن الى الشخص، وهو مثال قطعة القماش، فهذه القطعة في ذاتها معطى أوّلي يتخذ معناه بالنسبة إلينا عندما يتدخل الخياط ليحيله الى لباس محدد مثل الصدرية، وكذلك الأمر بالنسبة للكائن فهو المعطى الأول بالنسبة للإنسان، وهو ما يكون قابلا لأن يصير شخصا بعد الاندماج في المجتمع.

مثال قطعة القماش محدود القيمة، مع ذلك لأن انتقال قطعة القماش الى لباس محدد لايماثل من جميع الأوجه انتقال الإنسان من الكائن الى الشخص، لأن هذا الانتقال عملية مصحوبة بالوعي الذي يميز الإنسان عن الأشياء، وهي العملية التي يدعوها الحبابي ب "التشخصن"«فإذا كنت كائنا من الكائنات تميزت بالإحساس الذاتي الداخلي الملازم لوجودي، وهذا الإحساس امتياز تخلو منه الأشياء، كما تخلو منه الكائنات اللاشاعرة كهذه القطعة من القماش، أو هذا الكرسي، أوتلك الأزهار » [9] .

الوعي الذي يميز الكائن البشري عن الكائنات الأخرى ليس وعيا بالذات فحسب، بل هو وعي بالذات عبر الوعي بالعلاقة بالعالم وبالغير في الوقت ذاته. والحبابي، الذي يؤكد عدم وجود وعي محض، يتفق في هذا مع هو سرل في نقده للكوجيتو الديكارتي، حين يؤكد هوسرل أن الوعي لايمكن أن يكون بدون موضوع. يرى الحبابي أن موضوع الوعي عند الإنسان هو الذات في علاقتها بالعالم والغير، وهو يقول في ذلك: «يتكون الشعور، ثم يتفتح ويمتلئ، حين يندمج الكائن في الموجودات، وبعبارة أخرى حين يصبح شيئا أكثر من ذاته، أو حين يصبح شيئا غير ذاته فحسب، ويتخذ موقفا من الغير، إذ هو لايظهر للغير فحسب، بل يظهر لذاته كذلك، ويصير موضوعا لشعوره، فالوعي دائما وعي لشيء وبشيء، وعي للذات ولحضور الأشياء ووجود الغير، ثم هو وعي الذات- مع الآخرين- في - عالم- من - الموضوعات والظاهرات" [10] .

هكذا إذن يظهر لنا ما تتميز به شخصانية الحبابي عن الفلسفات الفردانية. فالانتقال من الكائن الى الشخص مرتبط بالاندماج في المحيط،

9 - محمد عزيز الحبابي : من الكائن إلى الشخص، الترجمة العربية، المعطيات السالفة الذكر، ص 12.

10 - راجع المرجع السابق، ص 14

والعلاقة مع العالم والغير، وبهذا فإن شخصية الإنسان، أو بالأحرى مجموع شخصياته المختلفة التي يتمظهر فيها عبر أدواره المجتمعية، تتكون بفضل اندماجه في المجتمع، وحسب درجة هذا الاندماج وكيفياته. لذلك كله كان جديرا بنا أن نؤكد على البعد المجتمعي لعملية التشخصن، فالكائن يصير شخصا ضمن سيرورة علاقته بمحيطه المجتمعي، وهي سيرورة لاتتوقف، إذ يجد الكائن نفسه مدفوعا باستمرار من تحول الي آخر. وتنتفي عملية التشخصن حين يعتري الكائن البشري انفصال عن حركة الحياة الجماعية التي يتطور بها الكائن نحو الشخص، فعليه أن يعود الى تركيز انتباهه في المواقف الجماعية، ويندمج من جديد في سلسلة التحولات التي لانهاية لها. أما العودة الى الكائن المحض، فإنها انقذاف خارج الميدان الذي تدور فيه الحياة الجماعية، إنها أمراض الشخصية التي لاخلاص منها إلا بالعودة الى الاندماج والتكيف في البيئة [11] .

هكذا، إذن، نرى أن البعد المجتمعي للشخص يقي، من جهة أولى، من السقوط في نزعة فردانية، كما يبرز لنا في الوقت ذاته المعنى الايجابي للوعي بالذات، فضلا عن كونه يقي الشخص أيضا من السقوط في حالات مرضية. يذهب الحبابي، متابعا النقد الهوسرلي، الى القول بأن الوعي بالذات ليس وعيا بالذات المفكرة كما تصوره ديكارت، لأن هذا الوعي في الوقت ذاته وعي بذات متفاعلة مع العالم مندمجة في محيطها المجتمعي. ومن جهة أخرى، فإن مفهوم الشخص كما حددناه سلفا، يقي الباحث من السقوط في الثنائية التي طرحتها الفلسفة الوجودية عند سارتربين الماهية والوجود، كما يقيه من التساؤل عن أسبقية كل واحد من طرفي هذه الثنائية. ذلك أنه

11- نفس المرجع، ص 16

«بمجرد ما يبرز الكائن في هذا العالم، يشرع فورا في التشخصن، الى حد لايجوز معه القول إن له وجودا منعزلا عن ماهية».[12]

البعد المجتمعي أيضا معيار للفصل بين حالة السواء وحالة المرض عند الشخص، لأن الشبخص الذي يعود الى ذاته المنفردة، أي الى الكائن، يرتمي في أحضان المرض النفسي، فالكائن لايكون أبدا كائنا بشريا، إلا إذا حبل بالشخص، ونعني بذلك أن الكائن الذي ينحصر في «الظهور» دون انفعال بتأثيرات المجتمع كائن خام لا إنساني[13]

التشخصن عملية لاتنتهي، وسلسلة من التحولات التي تقود الكائن باستمرار في اتجاه الشخص، بقدر ما يكون بينه وبين وسطه تفاعل إيجابي. التشخصن هو حياة الفرد، وحين تتوقف هذه العملية فإن ذلك يعني الموت، لأن الموت هو القطب السلبي للتشخصن والحد الأخير له، أي تصدعه وتفكك عناصره، وما السهو، وما الغفلة إلا درجة في هذا التصدع، كما أن أمراض الشخصية درجة أخرى منه[14] .

يساعدنا تركيزنا على البعد المجتمعي لمفهوم الشخص والطابع المجتمعي لعملية التشخصن، على فهم الشخص بوصفه قاعدة لأبعاد نفسية وأخلاقية.

إذا كان الكائن، على الصعيد النفسي، هو القاعدة التي تنقلنا عملية التشخصن منها الى الشخص، فإن الشخص هو السند الذي تقوم عليه الشخصيات المختلفة التي يظهر بها الشخص الواحد في أدواره المجتمعية المتباينة. ولكل واحد أوجه متعددة من العلاقات بالغير ومستويات من

---

12 - المرجع ذاته. ص 61

13 - راجع ص 63 من نفس المرجع السابق.

14 - نفس المرجع، راجع ص 70 إلى 72

النشاط يظهر في كل واحد منها بشخصية ملائمة، كما أن شخصية الفرد تختلف عبر مراحل عمره. لكن هذه الشخصيات تظل في حالة السواء متساكنة في نفس القاعدة التي تستند إليها وهي الشخص الواحد، ولايتصدع تساكنها ذلك إلا في الحالات المرضية.

الشخص أيضا هو عماد العلاقة بالغير والتواصل معه، فلا بد أن يكون هنالك وعي بالذات لكي يكون لنا وعي بوجود الغير وعلاقة به، وهذان مستويان متلازمان من الوعي. فالوعي بالغير يشترط وجود الأنا ووعيه بذاته، ومن جهة أخرى فإن وعي الأنا بذاته لايخلو من ملازمة الوعي بالغير له.

الشخص، كما تتصوره الشخصانية الواقعية، ليس وعيا محضا بذاته، لأنه يكون بقدر ذلك أيضا متجها إلى أشياء العالم والى الغير . والشخص الذي يحاول العودة الى ذاته في انفرادها لن يكون عمادا للوجود الإنساني الحق بكل أبعاد هذا الوجود.

تقود الاعتبارات السالفة الذكر الى نقد الكوجيتو الديكارتي من حيث هو تجربة فردية يجتهد فيها الأنا دون نجاح في إدراك ذاته في فرديتها المطلقة فلن يكون هذا الأنا الا بمثابة المبني للمجهول في اللغة. أما الشخص فلا يمكن فصله عن علاقته بالغير لأن الغير «لاينبثق عن إدراك باطني أو عن استنساخ منطقي، بل هو معطى في نفس التجربة التي يدرك بها الأنا ذاته»[15] . ويضيف الحبابي قائلا بالنسبة لأفق الأنا«في أفقي انكشف لذاتي بوصفي متجها نحو الكائنات والموضوعات في نظام من التكامل، حيث

15 - راجع ص 179 من الطبعة الفرنسية التي أشرنا سابقا إلى معطياتها، لأن الترجمة العربية شملت القسم الأول من الكتاب فقط.

الأنا والأنت، الأنا والنحن، والأنا وهذا الشيء أو ذاك كلها وقائع ملازمة لطبيعة التشخصن»[16].

كل ما ذكرناه سالفا يقود الفيلسوف الشخصاني الواقعي أن يعتبر أن المشكل الأساسي لايتمثل في وجود الغير بل في التواصل معه، ولذلك فإن البحث ينبغي أن يتجه الى كيفيات هذا التواصل.

التواصل ضروري، بل ولا غنى عنه، لأننا نجد أنفسنا في عالم يشاركنا فيه الغيرُ الوجود والتصورات والقيم ولايمكن رفض التواصل لأن هذا الرفض سيكون حالة مرضية، ثم إننا نضع الغير في مواجهتنا وندمجه في انشغالاتنا حتى عبر المجهود الذي نحاول أن ننفيه به[17].

أشكال التواصل عديدة منها اللغة، والمشاركة في التصور والاعتقاد، والمحبة والتعاطف. والشخص هو عماد كل هذه الأشكال من التواصل، إذ ينبغي وجود أنا واع بذاته وبالغير لكي يكون هناك تواصل، كما أن التواصل من مكونات هذا الأنا. أما خروج الأنا عن هذه الحال فيدخله في الشعور بالفراغ أو بالمرض النفسي، والكائن السليم منفتح باستمرار على عالم يتواجه فيه الامتلاك والنقص، فصراعهما هو المحرك الدينامي الذي يخصب عملية التشخصن وكل اختلال لصالح الفراغ في هذا التوازن يفقد الكائن تشخصنه[18].

ينبغي لنا ألا نخلط مع هذا بين العزلة والصميمية، إذ ليست الصميمية عزلة مطلقة عن الوسط الذي يعيش فيه الشخص، إنها تعني ما يخص هذا الشخص، ولكنه لايحياها، مع ذلك، في انقطاع تام عن وسطه، لأن هذه الحالة طريق مؤدي الى المرض.

---

16 - راجع ص 178 من نفس المرجع السابق.

17 - نفس المرجع ص 180.

18 - نفس المرجع ص 220

- 4 -

لقد بينا في الفقرة السالفة أن الكائن هو القاعدة التي يقوم عليها الشخص، كما أبرزنا أن الكائن يصير شخصا عبر عملية التشخصن التي أساسها مجموع التحولات التي يندمج بفضلها الكائن في محيطه المجتمعي، فعبر سيرورة الاندماج هذه يتشكل الشخص انطلاقا من معطى بيولوجي ونفسي أولي هو الكائن. وقد أبرزنا أيضا كيف يكون للوعي بالذات وبالعالم والغير في الوقت ذاته أثر في هذا الانتقال من الكائن الى الشخص، كما بينا كيف يكون الشخص عمادا للشخصيات المختلفة التي تمثل الأدوار المجتمعية المتباينة للشخص الواحد.

نريد الآن أن ننتقل الى البعد الأخلاقي لنبرز أن الشخص هو أيضا عماد القيم بكل مستوياتها لأنه هو الذات التي تمارس هذه القيم، كما أنه هدفها لأنها تكون متجهة إليه من أمثاله. فالشخص ليس مجموعة من الحاجات البيولوجية والأدوار المجتمعية، بل هو أيضا اتجاه نحو تحقيق مثل وقيم، ومن بين ما تهدف إليه عملية تشخصنه إدماجه في نظام القيم في محيطه المجتمعي «إننا نخضع لتأثير الحرار والبرودة، ونحس بالجوع، ولكننا نطمح الى تحقيق هدف معين لأنه يكتسب خاصية وقيمة تجدبنا إليها ونختارها بإرادتنا»[19] .

القيم مرتبطة بعملية التشخصن، والشخص في تمام تكونه حامل لهذه القيم متجه الى تحقيقها، ولايمكننا أن نتصور تحقيق قيم إذا لم يكن هناك شخص تكوّن على هذه القيم ويسعى بكل طواعية لتجسيدها، ولذلك فإن أزمة القيم تكون في الوقت ذاته أزمة للشخص أو للأشخاص الذين يتعاملون

19 - نفس المرجع ص 235

بها، ولذلك أيضا فإن الشخصية التي تخرج عن حالة السواء تصبح غير قادرة على الاندماج في عالم القيم وعلى ممارستها.

الشخص أيضا هو عماد الحرية، فيه تكون وإليه تتجه ، والغاية القصوى لعملية التشخصن أن يمارس الشخص حرياته، ولهذا اهتمت الشخصانية الواقعية بمسألة الحرية وجعلتها من المسائل الأساسية التي اهتمت بها حيث خصها محمد عزيز الحبابي بأحد كتبه،[20] فضلا عن الفصل المخصص لها ضمن كتابه الأساسي«من الكائن الى الشخص».

هنا أيضا يأتي مفهوم الشخصانية الواقعية للحرية في إطار حوار نقدي مع عدد من الفلسفات، لكن الفلسفة البرغسونية حظيت بقسط وافر من هذا الحوار، لأن الحبابي انطلق من نقد فكرتها عن حرية ترتكز الى الشعور الباطني بها لكي يصل الى مفهوم التحرر. ومع هذه المكانة التي حظيت بها البرغسونية ضمن الكتاب الذي خصصه الحبابي لمعالجة مسألة الحرية، فإن هنالك فلسفات أخرى كان للحوار معها حضور مثل الفلسفات الروحانية والوجودية والفينومنولوجية.

اهتم برغسون بمسألة الحرية وعالجها في كتبه المتعددة من زوايا مختلفة، وإذ تقوم الفلسفة البرغسونية على اعتبار الأنا العميق حقيقة الذات في مقابل الأنا السطحي، وإذ تجعل الحرية هي ما يشعر به ذلك الأنا العميق، فإنها تجعلها مرتبطة بالشعور الباطني بها، أما الحبابي، فإنه يرى أنه لايكفي شعورنا بالحرية لكي نكون أحرارا بل ينبغي أن نصير كذلك أسيادا لذواتنا وقادرين على التكيف مع الوقائع العينية للوضعيات المجتمعية والتاريخية التي نحياها.

---

20 - نقصد كتابه : أ حرية أم تحرر ؟ راجع المعطيات الخاصة بهذا الكتاب في الإشارة المرجعية (2).

الحرية ليست كما تصورها برغسون شعورا باطنيا بها، أي معطى مباشرا للشعور، وهذا لأن الكائن البشري في نظر الحبابي ليس «مجرد ذاتية، ولا شعورا صرفا، بل إنه شعور ب ... وفي... ومع ... إنه ملتحم بذوات شاعرة أخرى[21]. وهكذا يظهر لنا أن الشخصانية الواقعية ، تتجه نحو مفهوم واقعي للحرية تكون فيه الحرية نتيجة للفعل الإنساني المستمر الذي يحققها، وهو المعني الأول لما يدعوه الحبابي بالتحرر، وإذا كانت الفلسفة البرغسونية تستند في إثباتها للحرية على الشعور الباطني بها، أي بالبحث عنها حيث تنتفي الحتمية تفكك محتوى الحرية نفسه وتذيبه وترمي به في الفوضى والاختلاط[22] .

الشخص عماد الحرية التي يحققها ضمن تفاعله الجدلي مع شروط وجوده المادية والمجتمعية، ولذلك فالحرية الواقعية تعني مجموع الحريات، أي أننا دائما أمام حرية كذا أو حرية كذا، لا أمام حرية واحدة مطلقة قائمة في شعورنا بها . ومجموع الحريات، ومجموع الفعاليات الإنسانية المحققة لها هو ما تدعوه الشخصانية الواقعية بالتحرر.

تلك، إذن، بعض المفاهيم الأساسية لهذه المرحلة الأولى من التطور الفكري لمحمد عزيز الحبابي والتي دعاها بالشخصانية الواقعية، وهي المفاهيم التي ستنطلق منها مرحلتان لاحقتان: الشخصانية الإسلامية، ثم الفلسفة الغدية.

ننتقل الآن الى المرحلة الثانية من التطور الفكري لمحمد عزيز الحبابي، وهي المرحلة التي نجد تعبيرا عنها في كتابه الشخصانية الإسلامية، وقد سبق لنا أن بينا أن تقسيم فكر الحبابي الى مراحل هو مجرد إجراء يسهل علينا

---

21 - المرجع السابق، ص 62

22 - المرجع السابق، ص 83

فهم تطوره الفكري، ولا يعني أبدا وجود مراحل متمايزة تمام التمايز من حيث الاهتمام أو التوجه. يتحكم في انتقالنا إذن منظور الاستمرارية، ولهذا نؤكد أن المفاهيم الأساسية للشخصانية الواقعية لاتغيب مع الشخصانية الإسلامية، كما نؤكد أن هذا الانتقال ليس غريبا عن محمد عزيز الحبابي لأن إرهاصاته كانت موجودة منذ البداية. فالذي يقرأ كتاب «من الكائن الى الشخص»، وهو الكتاب الأساسي في المرحلة الأولى، أي الشخصانية الواقعية، يقف على هذه البداية ضمنه، حيث نجد الحبابي يرجع في كثير من الأحيان الى أمثلة من ثقافته الإسلامية ليوضح بها كثيرا من المواقف التي كان يتخذها بصدد بعض الإشكالات التي طرحتها مفاهيم هذه المرحلة الأولى.

الانتقال من الشخصانية الواقعية الى الشخصانية الإسلامية محاولة للبحث عن مكانة للمفاهيم الشخصانية داخل المجال الإسلامي.

كان الحبابي الفيلسوف، وبطبيعة فعل التفلسف ذاته، يخاطب ذاتا شمولية، ويحاور معطيات العالم المعاصر انطلاقا من كونه فيلسوفاً عربيا مسلما، كما كانت فلسفته حوارا مع فلسفات ذات توجهات مختلفة فهو يؤكد في كتابه «من الحريات الى التحرر» ما يلي: «شاءت الشخصانية الواقعية لنفسها أن تكون موقفا دائم التوقف على الحياة، وعلى المستقبل، مستهدفة تجاوز التعدد العرقي والاختلافات الدينية والمذهبية فاختارت أن تتجاوز كل المعارضات والتناقضات كما تساعد على الوصول الى ما بين الكائنات البشرية من وحدة نوعية، فهل التفلسف إلا الانطلاق من أنسب السبل المطابقة للحياة مع معشر إنساني ضمن عالم من التعاطف والتضامن لاصق بالواقع التصاقا جد صميمي؟»[23].

---

23 - المرجع السابق، ص 218

لكن، مع اتصاف الفكر الفلسفي بالشمولية، ومع توجهه الى الإنسان عبر تجاوز كل المعارضات والتناقضات، فإن الفيلسوف ينطلق من أجل ذلك من خلفية محددة، وقد كانت خلفية الحبابي التي نشعر بها منذ كتابه الأول هي الثقافة الأسلامية. فالصفة الشمولية أو العالمية لكل فلسفة لاتنطلق من فراغ، ونحن نشعر بذلك عند الحبابي منذ البداية عند قراءتنا لكتاب «من الكائن الى الشخص»، حيث لا يغيب عن تفكير الحبابي الوعي بانتمائه الى العالم العربي والإسلامي، والى هذا العالم الذي خضع للظاهرة الاستعمارية، لكن هذا الوضع لايمنع بالرغم مما يطرحه من مشكلات، من أن يطلب الفكر الذي يعبر عنه القيمة الشمولية.

بما أن الشخصانية تتمحور حول مفهوم الشخص، فإن أول ما يبحث فيه الحبابي في كتابه «الشخصانية الإسلامية» هو هذا المفهوم. لكن الحبابي الذي لايجد لفظ شخص ذاته في اللغة العربية لعهد البداية الإسلامية، يقترح علينا أن ننطلق من المفهوم الى الكلمة. فالمفهوم الذي نقصده بالشخص اليوم موجود في الثقافة الإسلامية ، وإن لم تكن الكلمة ذاتها قد وجدت منذ ذلك الوقت، فقد استخدمت كلمات أخرى للدلالة على هذا المفهوم أو على بعض جوانبه ومن بين هذه الكلمات، الى جانب وجود الجذر شخص: فرد، إنسان ثم كلمة وجه التي تدل على المظهر الخارجي للإنسان واستخدمت لتدل على الإنسان بكل كيانه، وهو ما يجعلها تقترب من معنى «شخص» ، وهناك أيضا كلمة «ذات»، ولكنها كلمة تستخدم فضلا عن دلالتها على الفرد، للدلالة على الحيوانات والأشياء حين تكون نعتا أو حين تدل على الجوهر، وهو الأمر الذي يدفع الحبابي الى عدم تسمية فلسفته بالذاتية وتسميتها بدلا من ذلك بالشخصانية.

اختار الحبابي أن يبحث لشخصانيته عن تجذير ضمن موقفه الإسلامي الأصلي، أعطى لهذه الشخصانية طابعا مميزا لها عن بقية الفلسفات

الشخصانية، إذ أنها بهذا الاختيار تصير مذهبا يزاوج بين الإيمان بالإنسان والإيمان بالله مع تطبيق ما يقتضيه ذلك، وهذا ما يدفع الحبابي الى البحث عن مفهوم شخص داخل الثقافة الإسلامية، حتى وإن لم تكن الكلمة موجودة، لأن المهم هو ما تدل عليه هذه الكلمة.

هناك، في نظر الحبابي، عدة تأكيدات إسلامية تثبت حضور مفهوم الشخص وحريته وكرامته، كما تثبت المساواة بين الأشخاص. وإذا كان الإسلام يفرق بين المؤمن وغير المؤمن، وإذا كان يفاضل بين الناس حسب تقواهم، فإنهم بالنسبة إليه سواسية في الكرامة لأن لهم جميعا قابلية الإيمان الديني، كما أنهم يرجعون الى نفس الأصل، فكل البشر من آدم وهو من تراب، والأنبياء أنفسهم أشخاص من نفس الأصل، ولذلك نجد في القرآن آيات تنكر على الناس استغرابهم أن يكون الرسل بشرا مثلهم[24] .

هناك من جهة أخرى تكريم الإسلام لبني آدم وتفضيلهم على غيرهم من الكائنات وتحميلهم مسؤولية الخلافة على الأرض، وهو تكريم يتساوى فيه كل البشر.

هناك أيضا فعل يدل على الشخص كذات مستقلة وهو فعل الشهادة، إذ على كل مسلم أن يشهد بوحدانية الله وبتصديقه لبني الإسلام بوصفه رسولا، دون إمكان نيابة أي شخص عن غيره في القيام بهذا الفعل. وهذه الصفة الشخصية للشهادة تجعل من النطق بها لحظة لتحمل المسؤولية إذ يكون كل شخص ينطق بالشهادة مسؤولا عن الحكم الذي تتضمنه وعن كل ما يتبع ذلك من اعتقادات وأفعال. فالشخص بهذا المعنى وحدة فردية

---

24 - راجع كتاب الحبابي : الشخصانية الإسلامية، الطبعة الفرنسية، المعطيات السالفة الذكر، ص 12

مستقلة واعية بذاتها وبأفعالها وعواقبها، أي أن كل شخص يُعْرَفُ في النهاية بالمسؤولية التي تحملها[25].

لقد أكدنا في فقرة سابقة على البعد المجتمعي لعملية التشخصن التي تنقل الكائن الى الشخص، وأبرزنا كذلك كيف يكون البعد المجتمعي للشخص عمادا لذاته وللقيم الأخلاقية وللحرية التي تنسب الى الشخص. وفعل الشهادة في الإسلام يعكس هذا الجانب بكل جوانبه التي ذكرناها، لأنه يعبر عن الاندماج الإيجابي للشخص في محيطه المجتمعي.

ليست الشهادة وعياً خالصا بالذات، وليست مجرد تأمل، لأنها فعل يقود الي انخراط عملي في الجماعة وندرك ميزتها هذه عندما نقارنها بالكوجيتو الديكارتي إذ يبدو أن الشهادة تقوم بدور الكوجيتو لأنها تقود الأنا نحو وعي بذاته، ولكن بشكل معكوس بالنسبة لما هو عليه الأمر في الكوجيتو ، لأن نقطة الانطلاق فيها تكون هي الاقرار بوجود الله ووحدانيته، ليكون الاتجاه عبر ذلك نحو الوعي بالذات . الكوجيتو فعل تأملي لايقدم إلا وعيا بالأنا من حيث هي ذات مفكرة، وهي ذات خارج التاريخ والعالم، لأنها أنا اللحظة التي أشك فيها فحسب، الكوجيتو هو أنا تفكر دون مشاركة الغير ودون التعرف عليه ، أما الشهادة، فهي وإن تكن تأملية حقا، فإنها تأمل علائقي لأنه تفكير في علاقة الأنا بالله وبالغير منذ البداية. التأمل الذي تعبر عنه الشهادة لايتعلق بذاتية صرف، بل بتداخل الذات التي تمارسه مع الذوات الأخرى التي تشاركها في القيام بنفس الفعل، وهي بذلك لاتجعل مني أنا خالصا، ولافردا منعزلا، بل شخصا مندمجا في محيطه المجتمعي[26] .

25 - راجع نفس المرجع السابق، راجع ص 44 - 45

26 - نفس المرجع السابق، راجع ص 41 - 42

ليست الشهادة تأملا لأنها تختلف عن التأمل من حيث إنها تخرج الأنا من المجال الضيق لذاتيته لتدفعه نحو أفق تاريخي ومجتمعي، فبفضل الشهاة يصبح الأنا مشاركا لغيره في القيام بنفس الفعل، والإقرار بنفس الإيمان، بما يقتضيه ذلك من أفعال ومن نظام لحياة الجماعة. والشهادة بهذا المعنى عملية مشخصنة لأنها مظهر للانتقال من الكائن الى الشخص، من حيث تمكنه من الوعي بذاته كشخص مندمج في الجماعة [27].

الشهادة تشعر الشخص أيضا بمسؤولية اختياره، وهي من هذه الجهة أيضا عملية مشخصنة، ففي الشهادة إذن تداخل بين الميتافيزيقي والمجتمعي والأخلاقي.

من جهة أخرى، فإن الإسلام إذ يجعل مسؤولية الشخص منطلقة من الاقرار بوحدانية الله، وإذ يمكنه عبر ذلك من الوعي بذاته كوحدة مستقلة، وإذ يحمل كل ذات المسؤولية عن عواقب أفعالها ويجعلها رهينة بما كسبت، فإنه يساعد على انفتاح الشخص وعلى شعوره بقيمته. فالشخصانية تبدأ حين يصبح بمقدور الشخص أن يرفض الخضوع الأعمى لأي كان، وأن يعترف بقيمة العقل دون أن يعني ذلك قبول السلطة المطلقة لعقل الغير، وأن يرفض كل هيمنة مذهبية وإيديولوجية، إذ لا إكراه عند الاسلام في الاعتقاد.

من جهة ثالثة، فإن الاسلام قد فتح الباب أمام تفتح الشخص وتزايد قيمته كذات مستقلة، وذلك عندما ساعد على نقل الحياة المجتمعية من ضيق الانتماء للقبيلة الى سعة الانتماء للأمة، إذ الفرق بين هذين المستويين أن أولهما يعطي قيمة للانتماء الإثني للشخص، في حين أن ثانيهما يجعل

27 - نفس المرجع السابق، ص 28

الشخص مندمجا في حياة جماعية معيار الانتماء إليها هو الاشتراك في الإيمان، سواء كان الانتماء القبلي واحدا أو مختلفا، ومن الواضح أنه كلما اتسع افق الكائن اتسعت معه إمكانيات حريته وقيمته واستقلاله، فإن الاتساع في الأفق يسمح بنمو الشخصية وبتطور حياتها النفسية والعقلية[28] .

قصد محمد عزيز الحبابي من كل ما سلف ذكره الى ابراز حضور مفهوم الشخص في الثقافة الإسلامية، منطلقا من البحث عما يدل عليه المفهوم لاعن وجود الكلمة ذاتها، وقد كان هدفه أيضا أن يبرز عدم التناقض بين الاختيار الشخصاني وتعاليم الدين الإسلامي، وقد أبرزنا كيف كان الشعور بعدم وجود تناقض في هذا المستوى من أسس اختيار الحبابي للمذهب الشخصاني من بين ما كان ماثلا أمامه في ذلك الوقت من مذاهب فلسفية.

مفهوم الشخص في الإسلام تحدده أيضا معطيات بيولوجية وأخلاقية ومجتمعية. فلا مجال للشك في وجود الكائن على الصعيد البيولوجي، لأن هنالك آيات كثيرة تتحدث عن التكوين المزدوج للإنسان من جسم ونفس، فالإنسان مخلوق من طين ومن نفخة روحية إلهية فيه، ويصير الكائن شخصا بقدر تحقيق هذا التوازن فيه بين العنصرين المكونين له والمشكلين أساس حياته البيولوجية ـ الفيزيولوجية والنفسية، وكل ما يخل بانسجام التكوين الإنساني، وكل ما يعوق التوازن الذاتي للإنسان يفقد عملية التشخصن معناها ويعود به الى مستوى الكائن[29] .

نتيجة التكوين المزدوج الذي يتميز به الإنسان أنه كائن يفكر ويتعقل، فإن تكوينه يدفع به الى مرتبة أسمى من غيره من الكائنات ويجعله كائنا

28 - نفس المرجع السابق ص 4

29 - انظر الفصل الثاني من نفس المرجع، ص 51 بصفة خاصة.

مسؤولا فالكائن عندما يتعقل يصبح مسؤولا، وهما الصفتان اللتان تجعلانه قابلا لأن تتوجه إليه الشريعة. فالدين نفسه عندما يتوجه الى الإنسان يؤكد على حريته في الاختيار، بما في ذلك اختيار عدم الإيمان. فالإيمان أو عدمه متروكان حسب القرآن ذاته لمن يشاء اختيار أحدهما، إذ بموقف القبول أو الرفض يدخل الإنسان في حوار مع الله ومع كل ما يتضمنه الكتاب، وعبر هذه الأفعال جميعها يشعر الإنسان أنه صار شخصا واعيا ومسؤولا[30].

على الصعيد المعنوي والأخلاقي نجد التأكيد على سمو قيمة الإنسان بالنسبة لغيره من الكائنات. فالإنسان أسمى المخلوقات، وقد طلب من الملائكة أن يسجدوا له، كما أنه الكائن الذي تحمل مسؤولية الخلافة على الأرض، لكن المسؤولية أيضا تكون على المستوى الشخصي لأن كل ذات رهين بما كسبت.

الإنسان، من جهة أخرى، قيمة في ذاته بالمعنى الذي تحدثت به عنه الفلسفة الكنطية، ولا يصح في نطاق الأخلاق الإسلامية معاملته كوسيلة. الإنسان غاية في ذاته، ويلزم عن هذا الاعتبار الأخلاقي الإقرار باستقلالية الإنسان وحريته باعتبارذلك أساسا للإلزامات الأخلاقية، كما يلزم عن ذلك الاعتبار أيضا أن يكون الناس سواسية في الواجبات والحقوق دون تمييز عرقي بينهم. وبقدر ما يؤكد ذلك كله الفروق الشخصية بين الناس، فإنه يجعل مسؤولية تنفيذ هذه المبادئ من المسؤولية الشخصية للجميع.

لاشك أن مفهوم الشخص قد يثير بعض المشكلات مثل التعالي الإنساني في مقابل التعالي الإلهي، ومثل حق الاختيار بين الإيمان وعدمه، ومثل مشكلات المرأة والعبودية. لكن الاتجاه الى حل هذه المشكلات لايتم في نظر محمد عزيز الحبابي إلا في إطار فكر إسلامي متجدد يرفض التقليد

30- راجع ص 41 من المرجع السابق

الذي وضع الثقافة الإسلامية المعاصرة في وضع إشكالي، ولاشك أنه ينبغي الانفتاح على المستقبل لتجاوز هذا الوضع الإشكالي.

ينطلق الحبابي هنا من إرادته في تجديد الثقافة الإسلامية التي أدت أزمنة ركودها الي سقوطها في أسر التقليد. فهذا التقليد يضعها في موقف لاتكون به قادرة على مواجهة المشاكل المتجددة المطروحة علي إنسان اليوم، كما أن الفكر الإسلامي المتجدد وحده سيكون قادرا على مواجهة الاعتراضات التي ستواجهه، فالشخصانية الإسلامية تؤمن بقيمة الشخص وحريته، ولكنها يمكن أن تواجه اعتراضات تتعلق بعلاقة الإنسان بالله، أو بحرية الاختيار في الدين، أو بوضع المرأة والعبودية في الإسلام.

للاتجاه في الطريق المؤدي الى حل مثل هذه المشكلات، فإن محمد عزيز الحبابي يعود بنا الى أصول الفكر الرسلامي ومصادره الأساسية، ليحاول فهم الغايات الحقيقية للإسلام بالنسبة لهذه المشكلات.

هكذا، إذا تساءلنا مثلا: ماهي قيمة الإنسان أمام التعالي الإلهي وأمام القدرة اللامتناهية لله؟ يتجه بنا الحبابي للجواب عن هذا السؤال الى القول بأن الإنسان وهو يعمل علي تفتح شخصيته ونموها واستقلالها يثبت بذلك أنه آية من ايات الله[31] .

بالنسبة لحرية الإنسان في الإيمان يؤكد الحبابي أن القبول الذي تعبر عنه الشهادة في الإسلام يتخذ معناه وقيمته بإمكان الرفض. ذلك أنه لابد من أن يوجد هنالك شكاك وجاحدون لما يقتضيه الإيمان[32] . فالإنسان ليس حرا في ذاته وأمام غيره من أمثاله فحسب، بل هو حر أمام الله أيضا.

---

31 -راجع ص 66 من نفس المرجع السابق.

32 -راجع ص 68 - 69 من المرجع السابق

عندما يتعلق الأمر بوضعية المرأة، فإن الحبابي إذ يعيد تعداد الاعتراضات التي يمكن أن تواجه الشخصانية المؤمنة بالإسلام حول هذه الوضعية، يقترح العودة الي النصوص الأصلية للإسلام ليبرز من خلالها أن هنالك في الإسلام مساواة بين النساء والرجال، لأن القرآن يؤكد أنهما خلقا من نفس واحدة» وليبين أن الإسلام عندما يخاطب الإنسان بالواجبات والحقوق لايميز بين النساء والرجال[33].

وبمثل هذا يواجه الحبابي مشكل العبودية ليبرز كيف عمل الإسلام على إبعادها بدعوته الى المساواة بين الناس والتفاضل بينهم حسب تقواهم[34].

وبعرضه لمثل هذه المشاكل، فإن الحبابي يبرز لنا المشاكل التي تواجه الشخصانية الإسلامية القائلة بقيمة الشخص، من جهة، والفكر الإسلامي المعاصر بصفة عامة من جهة أخرى، وهو يدعو الى التفكير في هذه المشاكل بالتخلص من التقليد الذي ساد الثقافة الإسلامية في عهود ركودها.

عند قراءتنا لكتاب محمد عزيز الحبابي «الشخصانية الإسلامية» نجد أنه ينقسم الى قسمين: قسم أول هو الذي نصفه بالنظري، ويتركز حول محاولة الحبابي البحث عن جذور لمفهوم الشخص وقيمته داخل الثقافة الإسلامية، وقسم ثاني نصفه بالتطبيقي وهو الذي حاول فيه الحبابي أن يعالج بعض المشاكل في ضوء مفاهيم الشخصانية، وأن يستبق بعض الاعتراضات التي يمكن أن تقوم ضد هذا الاختيار بالنسبة للمفكر المسلم. إلا أننا نلاحظ أنه إذا كان القسم الأول من الكتاب يظهر باعتباره محاولة مقبولة لإدماج تيار فلسفي تجديدي ضمن الثقافة الفلسفية الإسلامية

---

33 - .راجع من نفس المرجع السابق الفقرة الخاصة بوضعية المرأة، وبصفة خاصة ص 79

34 - يراجع الفصل الخاص بالعبودية في نفس المرجع السابق ص 84 - 87

لمعاصرة، فإن ما ورد في القسم الثاني من الكتاب لايمكن اعتباره إلا إشارة الى المشاكل التي على الفكر الإسلامي المعاصر معالجتها، وإلا نقطا تمهيدية لفتح الحوار حول هذه المشاكل.

- 6 -

ننتقل الآن الى المرحلة الثالثة من التطور الفكري لمحمد عزيز الحبابي، وهي التي دعاها ب «الغدية» ونجدد التأكيد في بداية حديثنا عن هذه المرحلة على تداخل المراحل الفكرية لهذا الفيلسوف، إذ أولها ممتد الى آخرها، وآخرها يجد له أصولا وبدايات في أولها.

نود أن نشير مع ذلك، الى أن هنالك فارقا في الزمن بين المرحلتين الأولى والثانية وبين المرحلة الثالثة، أي الفلسفة الغدية فإذا كان كتاب الحبابي «من الكائن الى الشخص» قد صدر سنة 1954 لتصدر بعد ذلك كتب أخرى تدخل في نظرنا في نفس المرحلة الفكرية هي :«أحرية أم تحرر؟»ثم «من المنغلق الى المنفتح».، كما أن الكتاب الذي عبر عن المرحلة الثانية، أي الشخصانية الإسلامية، صدر سنة 1964، فإن الكتاب الذي تصاغ فيه أفكار الفلسفة الغدية، أي كتاب «عالم الغد» لم يصدر إلا سنة 1980، وفي الزمن الذي يفصل بين كتابي«الشخصانية الإسلامية»و«عالم الغد»، أصدر الحبابي عددا من الأعمال الأدبية في الشعر والرواية وبعض الكتب الأخرى التي تتضمن ملامسة بعض القضايا الفكرية الأخرى، ولن يفوتنا أيضا أن نشير الى صلة هذه الأعمال الأدبية بالتوجه الفلسفي لمحمد الحبابي، فالشاعر والروائي في شخصيته يدعمان أفكار الفيلسوف، ويعبران بصورة مختلفة عن اختياره الشخصاني أو عن قلقه عند التفكير في متناقضات عالم اليوم والآمال التي تعقدها الإنسانية على عالم الغد. وتستحق هذه العلاقة بين أعمال الحبابي الفلسفية، من جهة، وأعماله الشعرية والروائية، من جهة

أخرى، أن تفرد لها دراسة خاصة لإبراز تكاملها في التعبير عن التطور الفكري لهذا الفيلسوف.

لكل مرحلة من مراحل فكر الحبابي إشكالاتها ووظيفتها. فالمرحلة الأولى مثلث الاختيار الشخصاني الذي وسمه الحبابي بالواقعية، والمرحلة الثانية مثلث تأصيل هذا الاختيار ضمن الثقافة الأولى للحبابي، وهي الثقافة الإسلامية، أما المرحلة الأخيرة، فإنها تأمل الفيلسوف الشخصاني المسلم لمشكلات العالم المعاصر وتناقضاته وتحليلها تحليلا نقديا هو خطاب موجه الى كل معاصريه.

إذا كنا قد أكدنا على وجود استمرارية في فكر محمد عزيز الحابي، مشتركين في هذا التأكيد مع باحثين آخرين بحثوا جوانب من فكره[35] فإننا نجد أن الكتاب الذي يمثل حلقة الاتصال بين مراحل التطور الفكري للحبابي هو كتاب، من المنغلق الى المنفتح». فهذا الكتاب يستند الى مفاهيم الشخصانية الواقعية ليحلل في ضوئها بعض مشاكل الثقافات الوطنية غير الغربية، كما يحلل أوجه النظر إليها من لدن الثقافة الغربية، ويتضمن الكتاب أفكارا سيتم التوسع فيها في مرحلة لاحقة في كتاب «عالم الغد» فهذان كتابان متكاملان في نظرنا، مع أننا ننسب كلا منهما الى مرحلة من مراحل التطور الفكري لمحمد عزيز الحبابي، وهذا دلالة علي الاستمرارية والوحدة . فرغم الاختلاف النسبي في موضوعات الكتابين وأفكارهما، فإنهما يشتركان في البحث في شروط تشخصن الكائن البشري في جزء العالم المعاصر هو البلدان التي خضعت للصدمة الاستعمارية وعانت من إنهما تبحثان في هذا العالم الذي يتوق الى النمو عن الشروط

ع : سالم يفوت، ضمن دراسات مغربية مهداة إلى محمد عزيز الحبابي، وكذلك حمد مصطفى القباج، ضمن أعمال الندوة التكريمية للحبابي، كلية الآداب. فاس.

التي تساعد على إضفاء القيمة على الشخص وعلى جعله عمادا للقيم الإنسانية وللحرية الضرورية لتجسيد هذه القيم.

لفهم المرحلة الأخيرة من فكر محمد عزيز الحبابي نبدأ بتحديد ما يقصده بالفلسفة الغدية، وإبراز ما يميزها عن بعض الدراسات الأخرى التي تقترب منها من حيث الموضوع وتختلف عنها من حيث الغاية والمنهج.

تختلف الغدية من حيث هدفها عن الدراسات المستقبلية . الغدية تفكير في عالم الغد انطلاقا من عالم اليوم، وهذا ما يجعلها تلتقي مع الدراسات المستقبلية، ولكن المستقبلية تقوم على التفكير انطلاقا من معطيات إحصائية وتهدف الى التنبؤ بما سيكون عليه الغد إعتمادا على هذه المعطيات، فالدراسات المستقبلية تحاول إضفاء صفة العلمية على تفكيرها في المستقبل، كما تحاول الإستناد الى علوم أخرى لإضفاء الصفة العلمية على خلاصاتها. أما الغدية فهي فلسفة تنزع الى التفكير الشمولي في عالم الغد، وهي لاتريد أن تقتصر على مجرد التنبؤ بالصورة المحتملة للعالم في المستقبل بالاعتماد على ما هو عليه اليوم، بل هدفها دراسة الشروط التي تمنع أنسنة عالم اليوم وتحديد الشروط التي يمكنها أن تؤمن في الغد عالما تنفتح فيه أمام الشخص الإنساني كل الافاق التي تقتضيها قيمته وحريته. الغدية فلسفة ذات نزعة إنسانية، وهي بالنسبة لمحمد عزيز الحبابي فلسفة شخصانية لاتخرج عن إطار ما حدده من قبل في الشخصانية الواقعية وفي الشخصانية الإسلامية. الغدية فلسفة تنطلق من نقد للحاضر، وتحمل آمالا للمستقبل، كما أنها لاتحصر هدفها في الوصف العلمي للحاضر، ولا في التنبؤ بالمستقبل. غاية الفلسفة الغدية أخلاقية وليست علمية، فالغدية كما يؤكد محمد عزيز الحبابي لاتعتمد كليا على حتمية المعطيات الإحصائية، أو أنها بتعبير أدق لاتحصر اهتمامها كليا في الإحصاء، لأنها تؤمن بأن الإنسان يحمل آمالا على الدوام بأن في استطاعته أن يصنع تاريخه ويكتبه بصيغة المستقبل متى توفرت بعض

الشروط، أي متى أزيحت الانقاض عن الطريق.«إن موضوع العلم الذي تتوق المستقبلية لأن تكونه هو النمو الاقتصادي والتقني، وفي أقاليم محددة، وتدرس العلل المجتمعية التي قد تعجل بتطور العالم الحديث، إنها تلاحظ وتحلل، وبما أنها لاتعطي أحكام قيمة، لن تستطيع توجيه أفعالنا، فأكثر ما تفعله أن تتوقع في الأحوال والأوضاع ما يمكن أن يواكب نتائج تلك العلل. فلو كانت المستقبلية تعطي أحكام قيمة وتوجه نحو التأنسن لأصبحت معيارية، مما يقربها من الأخلاق، وبالتالي من الفلسفة، فتفقد خاصيتها العلمية . أما الغدية، فعلى العكس، تبحث عن الشمولية في أكثر ما يكون من الأقاليم التي تجمعها عوامل بنيوية مشتركةومطامح متضافرة (...) مراد الغدية الأساسي هو أن تعيد للإنسان مركزيته في العالم ليصبح من جديد مرجعا أوليا لكل فعل ويصبح سيد الطبيعة ومالكها كما يقول ديكارت»[36] .

هكذا يبدو لنا أنه في مقابل الغاية التحليلية العلمية للدراسات المستقبلية، تبرز الغاية الأخلاقية التوجيهية للفلسفة الغدية، فما يهم الغدية ليس هو ما سيكون عليه الغد انطلاقا من معطيات الحاضر، بل هو ما ينبغي أن يكون عليه ليطابق آمال الإنسان، ولكي تتحقق فيه الشروط التي تجعل الحياة فيه مطبوعة بالطابع الإنساني.

الإنسان من حيث هو قيمة في ذاته ومن حيث هو حرية هو المقصود لدى الفلسفة الغدية، وهو موضوع تفكيرها [37] .

الغدية، إذن فلسفة متوترة بين طرفين: عالم اليوم وما فيه من تناقضات وصراعات تقود الإنسان الى فقدان قيمته والى إعاقة شروط تشخصنه

---

36 - محمد عزيز الحبابي، ضمن : الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط.

37 - راجع بهذا الصدد مساهمة محمد فؤاد عمور، ضمن أعمال الندوة التكريمية للحبابي، كلية الآداب، فاس.

المحرر، والآمال في توجيه العمل لإقامة عالم الغد على أساس يضمن تحرر الإنسان وتوفير الشروط التي ستضمن للإنسان قيمته وإمكان تفتح قدراته، ووظيفة الفلسفة المعاصرة تتحدد ضمن هذا التوتر.

ماهي، إذن، مهمة الفيلسوف إزاء هذا التوتر الذي يقع فيه فكر الإنسان وعمله بين تناقضات عالم اليوم والآمال في عالم الغد؟

يرى الحبابي أن «مهمة المفكرين إذا ما أرادوا خدمة الإنسانية، هي أن ينقطعوا عن اجترار الأفكار، في عالم من الأحلام والعواطف الجميلة، ليواجهوا العالم بوضوح، وأن يجسدوا الواقع بموضوعية [38] .

هذه في نظرنا مهمة صعبة يضع الحبابي الفلسفة أمامها إذ يجعلها في مواجهة تناقضات العالم المعاصر، ويضع على عاتق الفلاسفة توجيه الإنسانية نحو ما يساعدها على مجاوزة هذه التناقضات الصارخة، وفتح وعيها على ما يشكل شروط أنسنة المحيط الطبيعي والمجتمعي الذي تنمو فيه قيمة الإنسان وتنفتح فعالياته على افاق جديدة، وتكمن صعوبة هذه المهمة أيضا في كونها تدفعنا الى تجنب كل أنواع التحايل عليها أو التقاعس في إنجازها.

هناك تناقضات كثيرة في العالم المعاصر على الفيلسوف أن يساعدنا على التفكير فيها، وأن يوجه نظرتنا إليها ويغير هذه النظرة. إننا أمام تناقضات فاحشة لم يستطع بعد أي نسق فكري أن يساعدنا على التغلب عليها وعلى إيقاف تيار الخوف الذي يزعزع عالمنا [39] . ولتجاوز هذا الوضع المأساوي في كثير من مظاهره نكون في حاجة الى نظرة جديدة للعالم، واتجاه جديد للفلسفة، ومبادئ جديدة للأخلاق. هذه حاجات ملحة تمكننا

---

38 - راجع محمد عزيز الحبابي، من المنغلق إلى المنفتح، الترجمة العربية ص 8

39 - نفس المرجع السابق ص 104

من القول إذا تحققت إن الطريق مَعْبَرٌ حقا لتحرير الإنسانية وتأسيس حضارة مثلى. إذ لا يتعلق الأمر بإصلاح عادات وأعراف، بل بتغيير جذري لنظرتنا الى الكون، وهذا ما يستلزم خلق ذهنية قديرة على إيجاد هذه النظرية ومسايرة تطورها [40].

مهمة الفلسفة، إذن، عند التفكير في عالم الغد وآمال الإنسانية فيه، هي توجيه فكرنا وعملنا نحو ما يحقق التغيير الجذري المطلوب لأنسنة الواقع الطبيعي والمجتمعي. لكن الفلسفة لم تكن قادرة في جميع أحوالها وعبر كل اتجاهاتها على إنجاز هذه المهمة ، وهي تتحمل مسؤولية كثير من التناقضات لأنها لم تضطلع بمهمتها كأداة دينامية للتواصل بين القوة الثقافية التي تعيش في ثورة متصلة، وبين القوة الأخلاقية الجامدة التي تلفظ أنفاسها الأخيرة . فالفلسفة لم تعد قادرة بعد أن تخلت عن رسالتها كحكمة ملتزمة مكافحة، على حفظ التوازن الضروري بين مجال المبادئ الأخلاقية التي تعطي للحياة الإنسانية محتواها من جهة، وبين المجال الحيوي المادي الذي يتيح للمجتمعات أن تتكون وتقوم، من جهة أخرى. [41] أما الفلسفة التي لاتريد أن تتخلى عن رسالتها ولا أن تفقد اتجاهها الطليعي الخلاق، فإنها ليست مجرد موقف نظري، بل هي فوق ذلك موقف أخلاقي من الأوضاع التي تفكر فيها . الفلسفة التي تريد أن تكون غدية بحق لاتتحاشى إثارة الزوابع والاصطدامات ولا تتهرب من كل المسائل التي تطرح على المجتمع الإنساني، كما أنها لا تريد أن تكون مجرد تبرير لأي وضع، وهذا التزام يتطلب شجاعة البحث عن الحقيقة وإعلانها، وهي شجاعة ترفض

40- نفس المرجع السابق ص 115

41- المرجع السابق نفسه ص 57

قانون الكذب المنتصر العابر، وترغمنا على أن نرفض تسخير أرواحنا وأفواهنا، وأيدينا، للتصفيقات الجوفاء والهتافات المتعصبة»[42]

تتوجه الفلسفة الشخصانية وهي تفكر في عالم الغد الى تناقضات عالم اليوم، فتوجه الوعي نحو ما فيها يعارض أنسنة العالم والعلاقات البشرية، ومن هذه التناقضات الصارخة العنصرية التي لاتجد لها أساسا موضوعيا وعلميا «فمن التعسف تقسيم الشعوب الى نوعين: نوع يزعم أن له (بطبيعة عرقه أو غير ذلك) قابلية ومؤهلات خاصة للثقافة، ونوع لا ثقافة له ولا مؤهلات طبيعية (ولم يسبق له قط أن ابتكر شيئا في خدمة البشرية لأنه يتعذر عليه أن يستنبط أي شيء جديد) إنه عقيم في كل الميادين الفكرية، أي نوع من البشرية دون النوع الإنساني»[43]

ليس هنالك في الواقع ما يدعم مثل هذا الاعتقاد الذي يقودنا بعيدا عن الإيمان بوحدة النوع الإنساني، وبإمكانية الاشتراك في تأسيس ثقافة إنسانية تكون لصالح الإنسان ولفائدة نمو شخصيته، وعلى العكس من ذلك، فإن تاريخ الحضارة الإنسانية والثقافات المختلفة التي شاركت فيها يبرز لنا أن التقدم والحضارة نتيجتان لجهود بذلتها الإنسانية جمعاء. ولذلك يتحتم علينا أن نفتخر بنوعنا البشري لا بأجناسنا، فقدرة البشر على تمثل معطيات الحضارة متساوية، وهي كذلك بالنسبة لمساهمتهم في إبداعها. وبإمكان أناس من ثقافات مختلفة التفاهم إذا ما كان لهم نفس الأفق الشخصي، كما أن باستطاعة أي شخص، حتى لو كان من ثقافة نحكم عليها بأنها بدائية، أن يفهم عن طريق التعلم نتائج العلم وإبداعات الفن أفضل من آخرين ينتمون الى الثقافات المتقدمة، إذا لم يكن لهم الأفق الشخصي الذي يستطيعون بفضله التواصل مع تلك الأعمال.

42 - نفس المرجع ص 58

43 - نفس المرجع ص 13

ينتقد الحبابي في هذا المجال النظريات الانثربولوجية التي قامت على أساس التمييز بين البشر، مبرزا أنه لم تعد هناك عقلية ممتازة وأخرى بدائية وغير منطقية، كما ينتقد الدراسات الاستشراقية موضحا معالم الإبداع في الفكر الذي تنفي عنه هذه الدراسات ذلك، ويؤكد على عكس مثل هذه الدراسات وحدة النوع الإنساني وتكامل الثقافات المختلفة المتزامنة أو المتعاقبة في تكوين الحضارة الإنسانية. وينبغي التحرر من كل الأفكار المسبقة لأنها العدو اللدود للشعوب والثقافات الوطنية، وعدو الحضارة الإنسانية، فالأفكار المسبقة تجمد بثقلها الوعي والضمير. ولا مناص عن ثقافة حق لتحقيق ذلك العبء ولفتح العيون على المطامح المشتركة بين مجموع الإنسانية، وعلى المهام التي يجب على كل شعب أن يقوم بها، بقطع النظر عن لون البشرة والجنس واللغة والطاقات التصنيعية [44].

تريد الفلسفة الشخصانية أن تستجيب لمطلب أنسنة العالم واعتبار الشخص قيمة في ذاته، ولذلك ترى أن تفكيرنا في عالم الغد ينبغي أن يبتعد عن كل أنواع التمييز والأحكام المسبقة. ولذلك «أخذت نظرية الشخصانية تتعزز وتنمو وتصعد في وجه النظريات العنصرية المتشائمة. فكل من يستند على الدراسات الموضوعية للتاريخ ولطبيعة الإنسان العميقة، ينتهي به المطاف الى اتخاذ موقف متفائل يؤمن بمزايا تعاون مثمر بين جميع الشعوب على أساس التساوي»[45].

لاتريد الفلسفة الشخصانية، وهي تفكر في عالم الغد، أن تكون فلسفة منغلقة على جهة من العالم أو على آفاق محدودة، بل تريد أن تنفتح على كل آفاق العالم الإنساني بدون تمييز، ولكننا بالنظر الى فلسفات أخرى «غالبا ما نصطدم بمنظومات مغلقة على معايير كقصور مهندة لايدخلها إلا

44 - نفس المرجع ص 265

45 - نفس المرجع ص 14

من يعرف كلمة السر أو من تسلق الأسوار ليلا حيث ظلمة الليل حالكة»[46].

هناك مسألة أخرى تهتم بها الفلسفة الغدية، وهي التقدم العلمي والتقني. هذا التقدم إيجابي لأنه يحرر الإنسان من كثير من الحاجات والأعمال، ولأنه يحقق له كثيرا مما كان يصبو إليه في الأزمنة الماضية. يقاس التقدم الحقيقي بما يوفره من أوقات الفراغ، لابما يتطلبه من أوقات للعمل. ذلك أنه إذا كان يتحتم العمل وتوسيع نطاق الصناعة، فإن الحياة تتطلب أيضا وقتا فارغا لإعطاء العمل محتوى إنسانيا ولإتاحة الفرصة لكل واحد منا بأن يشخصن وجوده [47].

لكن، بالرغم مما حققه التقدم التقني وما نتج عنه من نتائج في ميدان الصناعة، فإن الإنسانية تشعر، من جهة أخرى، بأمارات إفلاس الحضارة القائمة على هذا التقدم، ويظهر ذلك بصفة خاصة في بعض التطورات العلمية والتقنية التي أصبحت تمنع تشخصن الكائن البشري وتعوق تحرره واكتسابه لقيمته. فالصناعة لم تعد في جميع مظاهرها محررة للبشر، إذ عوضا عن أن يكون ما تقتضيه من عمل محررا للإنسان، فإنها جعلت من هذا العمل ذاته دوامة رهيبة تجرنا شيئا فشيئا الى بدائية سفيهة رهيبة. فعندما أخذت الآلة تستغني عن الكائن البشري ولم يعد يسيطر على الطبيعة، أصبح مجرد أسير للأجهزة التقنية. وأول عاقبة نفسانية نجمت عن هذا الوضع تتجلى في شعورنا بالحرمان، ذلك أن قيمة الشخص باتت تقاس بما ينتجه من ربح، فأعطيت للآلة قيمة أكبر من قيمة العامل الذي يطالب بالا يستعمل تفكيره وأن يقصر جهده على تتبع الآلات [48].

---

46 - محمد عزيز الحبابي : عالم الغد، العالم الثالث يتعلم، المعطيات السالفة الذكر، ص 21

47 - محمد عزيز الحبابي : من المنغلق إلى المنفتح. ص 107

48 - نفس المرجع السابق ص 97

القيمة المزدوجة للعلم والمتعارضة الطرفين تجعلنا ونحن نعيش في ظل تقدم علمي كبير لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسانية، في حيرة أمام اختيارين «إما تحرير الإنسان عن طريق تقدم المعرفة للسيطرة على الكون، لصالح النوع البشري، وإما استخدام التقدم في استغلال ثروات العالم والطاقات الإنسانية لفائدة الأقليات [49].

ليس من الصعب علينا أن نكتشف أن الشخصانية، وهي تفكر في عالم الغد انطلاقا من تناقضات عالم اليوم، تذهب في اتجاه الاختيار الأول الذي يربط العلم بتحرير الإنسان وإفساح المجال لشخصنة كينونته، وهذا يقتضي ربط العلم بالاختيارات الأخلاقية والفلسفية التي يتم فيها تشخصن الكائن البشري. تربط الفلسفة الغدية التقدم العلمي بالاعتبار الأخلاقي الذي يرمز الى مبدع ذلك التقدم ذاته، أي الإنسان، ولذلك يؤكد الحبابي: «لم يتحقق بعد الأمل في الوصول الى ربط وثيق بين ما للمرء من تجارب ومعارف، وبين واجباته كمواطن وكإنسان. فالتقدم العلمي والتقني مضطر الى أن يصحب بتنمية الوعي المجتمعي لتتحقق مفاهيم العدل والمساواة والحرية، نعني أن الحضارة لا تتم إلا إذا استهدفت التعمق فيما يؤنسن الإنسان من حيث أبعاده كلها، الامتدادية منها والعميقة»[50].

أدى التقدم العلمي الى نفاذ الآلة الى صميم حياتنا «فباتت عضوا من الأسرة، وشرطا أساسيا لوجودها» [51].

ولذلك فإن التفكير في عالم الغد لابد أن يواجه إشكال علاقة الانسان بالآلة في جوانبها الإيجابية والسلبية «لذا يجب أن ينطلق كل تأمل في

---

49 - نفس المرجع ص 99

50 - نفس المرجع ص 43

51 - محمد عزيز الحباب : عالم الغد، الترجمة العربية، ص 21

الإنسان ومصيره ومستقبله من الحوار مع الآلة. فلنبدأ إذن بطرح تساؤلات على التقانة ونكررها في كل حين، إذ بقدر ما تلتصق جذريا بالواقع فلا يغيب عن بال أحد ما ستؤول إليه الفلسفات. إذا لم يكن هذا الالتصاق، ستضيع مفاهيمها المجردة، وسيحلق الفلاسفة في الفضاء ولن يعود أريسطوفان ليجهد نفسه بحثا عن أرجلهم التي تتخبط في السحب »[52].

الفلسفة الغدية هي أيضا فلسفة ثالثية فمنطلقها هو واقع التخلف الذي يسود عددا من البلدان التي سميت بالعالم الثالث، وهي مدركة أكثر من غيرها من الفلسفات للواقع المضاد لما ندعوه اليوم بالتقدم، فإذا كان جزء من العالم متقدما فإن جزءه الآخر لايعيش وقائع قرننا هذا، ولايستطيع في الوقت ذاته أن يسعى لتحقيق النمو باتباع خطى نموذج أصبح شيئا فشيئا يستحيل عليه إتباعه، وهذا التناقض يحدد للوعي في العالم الثالث وفي الغرب مهام محددة. يرى الحبابي أنه قد آن الأوان بالنسبة للعالم الثالث للكف عن التشكي والأنين، واتخاذ موقف المتهم على العكس من ذلك«لقد حكم عليه بأن يتزوج العدم ويتمثل به في عالم التكرار والملل، إننا نرفض الانغلاق والانحصار اللذين يفرضهما علينا الغرب. نرفض أيضا، التاريخ اللافقري اللزق بماض نرجسي. إن المستقبل بالنسبة إلينا، أساسا هو أن نبدع الحاضر مع الغرب "المحتكر" أو ضده، وأن نستوعبه بقوة، وإذا ما دعت الضرورة، أن ننتزعه بالرغم من قصر باعنا، فهل هناك شيء أكثر عدلا من ذلك؟ [53] .

هناك في نظر محمد عزيز الحبابي اختلاف بين وضع الغرب وموقفه من اللحظة الراهنة من تاريخ الإنسانية، وبين وضع وموقف العالم الثالث من هذه اللحظة ذاتها.، فالحديث عن العالم الحاضر بالنسبة للعالم الثالث يثير

52- نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

53- نفس المرجع السابق، ص 16

الحديث عن آمال في عالم الغد، وعن علاقات جديدة تتيح لكل شخص، على اختلاف المجتمعات، أن يجد الشروط الملائمة لانفتاح شخصيته وظهور طاقاته الكامنة، أما الغرب فإن «الحينونة تثيره وتزعجه وتقلقه، إنه يعاني أكبر شعور بالهجران والخذلان، وبالانفصام عن التاريخ في ضياع أمام «صدمة المستقبل». فالحلول المقترحة لعالم الغد متعددة جدا، ولكن يبدو أنها جميعا لم تنجح بعد (....) لعل أكبر شيء يحول دون إيجاد الحلول المناسبة هو ارتكاب الغرب نفسه خطيئة التمركز على الذات . ذاك هو ضرره الجذري. ومادام الغربيون لم يعوا ذلك ولم يعالجوا أنفسهم بنقد ذاتي جدي، فلا أمل يرجى من الإنسانية اليوم ولا إنسانية الغد، لقد احتكر الغرب الماضي ونهج نهجا معوجا، فعليه، إذن أن يتفهم أن من الضروري أن يغير وجهته قبل أن يستأنف مسيرته نحو الغد. وإن عالم الغد لن يحتمل أن تحتكره أية دولة أو كتلة من الدول [54] .

هناك، إذن، صورتان عن العالم المعاصر يمكن أن نلتقطهما حسب موقعنا ووعينا. فهل يكون ذلك انطلاقا من تقدم الغرب المصحوب بتمركزه حول ذاته، أم انطلاقا من تخلف العالم الثالث ووعيه بمأساته ومأساة العالم معه؟ لن يكون الحل في نظر الفيلسوف الشخصاني الذي يفكر في عالم الغد هو استمرار هاتين الصورتين لأنهما تجسدان التناقض الذي يحياه العالم المعاصر والذي لايسمح بإيجاد شروط تحرر الشخص الإنساني، بل إن الحل يكمن في تجاوزهما، ولذلك فإن الفيلسوف الذي ينتمي الى العالم الثالث لايريد أن تستمر الفلسفة في مواجهة هذا الوضع المتناقض بالصمت، بل بالاتهام الذي لايعتبر في الوقت ذاته مجرد إدانة للغير، فبقدر ما يكون النداء الذي يوجهه فيلسوف العالم الثالث وعيا، من جهته بالمأساة والتناقض، يكون متجها الى الغير لتنبيهه الى أخطار التمركز حول الذات على الجميع.

54 - نفس المرجع السابق ص 22

لايمكن للعالم أن يستمر على ما هو عليه اليوم إلا أن يكون ضد تشخصن الكائن البشري واكتسابه لحريته وقيمته وكرامته، ولن يكون التقدم حاملا لهذه القيم إلا إذا كان كذلك بالنسبة للجميع. فالشخص الإنساني لا يمكن أن تكون له قيمة في جهة من العالم، ، ويكون فاقدا لهذه القيمة في جهة أخرى. ولذلك فإن «عالم الغد سيتحقق بتعاون الجميع ومن أجل الجميع، أولا يتحقق إطلاقا » [55] .

البلدان المتخلفة غارقة في التبعية والديون التي لا حل لها في إطار الوضع الراهن إلا بمزيد منها . لكن، من المستحيل أن يكون هذا الوضع هو ما سيقود الى عالم الغد الذي تشترك الانسانية كلها في التمتع بنتائج التقدم والرفه فيه ، ولن يكون الوضع الراهن كذلك هو المنطلق للشروط التي تتيح للإنسان حريته وقيمته كشخص. فلا غنى إذن عن التخلي عن منطق العالم الحاضر الذي تحكمه القوة العسكرية وتسوده شروط الهيمنة الاقتصادية. عالم الغد يجب أن يكون عالم تحرر الشخص الإنساني بغض النظر عن عرقه أولونه أو جنسه أو وضعه الاقتصادي، وبغض النظر عما إذا كان ينتمي لدولة متقدمة أو لدولة متخلفة.

لايفوت الحبابي وهو يفكر في تناقضات عالم اليوم والآمال المعقودة على تجاوزها في عالم الغد أن يتساءل من موقع الفيلسوف عن دور الفلسفة في هذا الجدل، وعن الشروط التي يمكن للفلسفة أن تلعب فيها دورا موجها للإنسانية.

تتجه الفلسفة الشخصانية عند التفكير في عالم الغد الى الشخص الإنساني، فهو الذي ينبغي أن يكون هدف التفكير وغاية العمل الذي يوجهه التفكير الإنساني. الفلسفة الشخصانية التي تصبح ذات توجه

---

55 - نفس المرجع السابق، نفس الصفحة

غدوي في المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها هي بدون ريب فلسفة ذات نزعة إنسانية، لكن ما تريد هذه الفلسفة أن تنبهنا إليه هو أن التفكير في الإنسان ينبغي أن يكون شموليا . فحرية الإنسان وقيمته وكرامته لا توجد في موقع واحد من العالم، إذ أنها إما أن تكون شاملة للإنسانية كلها، أولا تكون . ولذلك فإن اتجاه الفلسفة الشخصانية الغدية يتجه الى رفع كل التناقضات التي تمنع تشخصن الكائن البشري. الفلسفة الغدية تتهم الواقع المعاصر وتشير الى مواطن الخلل فيه، وتوجه الفكر في الوقت ذاته نحو ما يمكن أن يكون منطلقا لعالم يشترك الجميع في بنائه ويشترك الجميع في الاستفادة من مظاهر التقدم فيه. الفلسفة الغدية ذات نزعة إنسانية من حيث إنها تؤمن بوحدة للإنسان رغم فوارق العرق والجنس والدين والجهة والوضع، ومن حيث إنها فلسفة تضع الإنسان فوق كل اعتبار بما في ذلك مظاهر التقدم حين تصبح أداة لقهر الإنسان أو قمعه أو لإيجاد الشروط المنافية لتحرره وكرامته، الإنسان بالنسبة للشخصانية الغدية أولوية لاتفوقها أولوية أخرى واعتبار كرامة الإنسان من حيث هو قيمة في ذاته، ومن حيث هو ذات يرتكز وجودها على حريتها.

إذا أردنا أن نتعرف على ما يميز وضع الفلسفة ودورها عند التفكير في الغد، أي في هذه المرحلة الأخيرة من التطور الفكري لمحمد عزيز الحبابي، فينبغي في نظرنا أن نبدأ بإثبات ما هو في فكر الحبابي استمرار لمنطلقاته الفلسفية التي بدأت منذ كتابه الأول:«من الكائن الى الشخص». ذلك أن فلسفة الحبابي الشخصانية الواقعية ثم الإسلامية لاتتخلى عن المبادئ المؤسسة لموقفها، ولا تبتعد أبدا عن نزعتها الإنسانية، لكنها تضيف الى هذا المعطى الأولى اعتمادا على معطيات جديدة والتفكير في قضية الإنسان انطلاقا من التناقضات الصارخة للعالم المعاصر، ومنها بصفة خاصة التناقض بين عالم متقدم، ولكن في نفس الوقت مهيمن، وبين عالم متخلف لا تترك له في نفس الوقت فرصة لحل مشاكله بنفسه.

المهمة الأولى للفلسفة هي التفكير في الواقع الذي نعيشه في عالم اليوم والتنبيه الى عدم قابليته للاستمرار دون أن تكون له عواقب وخيمة على الإنسانية جمعاء، ودون أن يجعلنا نعيش صعوبات ونحن نفكر انطلاقا من تناقضات الحاضر في عالم الغد. على الفلسفة أن تنبهنا الى الهوة التي تفصل الفلسفات النظرية عن الواقع اللاإنساني الذي نعيشه، إذ حينما يترك العالم المعاصر فرص استمرار التخلف، فمعنى ذلك أن يضمن استمرار شروط فقدان الإنسان لقيمته وحريته في جهات كثيرة من العالم، التفكير في الإنسان ينبغي أن يكون شموليا، والتفكير في عالم الغد ينبغي أن يكون بمساهمة الجميع ودون إقصاء أحد وهذا ينافي الواقع الحالي، ف «العالم الثالث ليس في العير ولا في النفير بالنسبة الي الزمن الحاضر، يعيش ليومه دون أفق، ويتحمل حياة ناقصة «الوجود» إذ لاتناط به أية مسؤولية. فالغرب يظل إذن وحده في الحلبة متمتعا بالحظ الأوفر والأقوى في تصور الغد، ومع ذلك فإنه لم يستطع أن يتفهم تحدي التخلف، بل يخلقه ويحتضنه ويقويه بدافع الأنانية الاقتصادية والأنانية السيكولوجية».[56]

إذا كان الحبابي يركز في كتابه «عالم الغد» على هذا التناقض بين عالم متقدم متخم بالاستفادة من نتائج التقدم وعالم متخلف يعاني الإنسان فيه من عواقب التخلف حتى في المظاهر التي تشمل تحقيق الحد الأدنى من الحياة، وإذا كان يجعل من رفع هذا التناقض أحد الشروط المؤدية الى عالم الغد الذي يسمح بأنسنة علاقة الإنسان بالطبيعة وبأمثاله، فإنه لايجعل من هذا التناقض النقص الوحيد الذي يدعو الى تجاوزه. هناك مظاهر التناقض الاقتصادية والتقنية والعلمية التي لاتوازن فيها بين جهات العالم، ولكن هناك أيضا مظاهر التناقض الفلسفية. فلكي نجعل الفلسفة تفكر في عالم

---

56 - نفس المرجع السابق ص 51

الغد في إطار أنسنة كل ما له علاقة بالإنسان، فإنه ينبغي تنبيه فلاسفة العالم المتقدم الى أن التفكير في عالم الغد ينبغي أن يكون شموليا وبمساهمة الجميع، أي بمساهمة فلاسفة من العالم المتخلف فهؤلاء أيضا يعيشون التناقض القائم من زاوية انتمائهم الى المجتمعات التي تفقد أكثر من غيرها شروط تحرر الإنسان واكتسابه لقيمته. وعندما وجد الحبابي ذاته بين فلاسفة غربيين لم يتردد في مخاطبتهم بالقول: «ليس من باب التظاهر بالتواضع أن أعترف بأني من العالم الثالث، وأني لا أجد معايير قد تجمع بيني، أنا المنتمي الى بلد متخلف، وبين «المستقبليين» الغربيين الذين يمتازون بثقافة مغايرة لثقافتي، وبتقانة مدهشة، وقدرات مادية تجعلهم أسياد الطبيعة وممتلكيها لذا فإني مهمش في حضارة التصنيع التي هي منكم ولكم، ودوري فيها دور قرد أو ببغاء » [57] .

ليس الانفصام الذي يعرفه العالم اليوم في حاجة الى فلسفة من شاكلة الفلسفات القديمة، وليس كذلك في حاجة الى فلسفة تعتمد في تفكيرها علي وضعية طرف واحد هو الدول المتقدمة، الوضع العالمي الراهن في حاجة الى فلسفة ذات خصائص جديدة، فماهي هذه الفلسفة؟

أول شروط الفلسفة الملائمة للواقع المعاصر الابتعاد عن سمة النسق المغلق، لكي تتمكن من الرصد الموضوعي لوقائع عالم اليوم وتناقضاته، ولكي تتمكن من التفكير في عالم الغد بما يتلاءم وآمال الإنسانية فيه، لايمكن للفلسفة التي تريد أن توجه فكرنا وعملنا نحو تحقيق عالم الغد الذي تنفتح فيه شخصية الكائن البشري بكل إمكانياتها وعلى كل ما هو ممكن لها، أن تكون نسقا مغلقا ذلك أن «اقتناع بعض الفلسفات العصرية بأنها بلغت النضج جعل كل بحث يخضع بسرعة، لمقتضيات نسق مسبق. هكذا

57 - نفس المرجع السابق ص 50

فرضت حقيقتها (فكر ولوجيتها)، وفضلت المتطابق على المختلف. إننا نعلم مدى التعصب الذي يتولد من الأنسقة المنغلقة، ومدى مايصاحبه من طغيان» [58] .

الفلسفة الملائمة لعصرنا لابد أن تكون منفتحة على وقائعه وعلى مميزاته. هذه الفلسفة هي التي يمكن أن نستند إليها عند التفكير في عالم الغد. إذ «على من يريد تهييء غد للعالم أن يقتنع بأن عالم اليوم في أشد الحاجة الى فلسفة جديدة تستسيغ مكتسبات الفكر المعاصر وتتفتح على المستقبل، هاتان مهمتان لاتستطيع القيام بهما إلا فلسفة لاتخضع لأي نسق مسبق، فلسفة تعتمد على شك منهجي يجعلها تضرب بالوثوقية عرض الحائط، سواء أكانت في العلوم الإنسانية أم في العلوم الطبيعية. إن انقطاع الفلسفة عن التأمل النظري، واكتفاءها بنظرة مجزأة عن الأحداث والأشياء سيجعلها تطأ الأرض وتتعلم، من جديد، «المشي على الأرجل»، حينذاك ستفتح أعينها جيدا على مجموع واقع الإنسان الكل ولن تهمل العلوم الجديدة، ولا الحياة الروحية في علاقتها مع الحكمة والتقدم. وأخيرا، يجب على الفلسفة الغدوية أن تسعى الى تحقيق التضامن العالمي، بالتواصل البشري، وذلك عن طريق التأمل في التاريخ العام بوصفه مجهودات من أجل تفسير مجموع التجارب التي عاشتها الإنسانية في الماضي وإدراك سيرورة تطور الإنسان» [59] .

المهمة الأولى للفلسفة هي الانتباه الى العالم الذي تعاصره، والتفكير فيما يعرفه هذا العالم من تطورات وتناقضات، والانطلاق من ذلك للتفكير في عالم الغد. لكن موضوع هذا التفكير لدى الفلسفة الشخصانية عند محمد عزيز الحبابي هو الإنسان فمصيره هو غاية تأملات الفيلسوف . على

58 - نفس المرجع السابق ص 208

59 - نفس المرجع السابق ص 205

أن الحبابي ينبهنا الى أن الفلسفة التي ستوجهنا حقا الى عالم الغد تكون فيه العلاقة مع الطبيعة وداخل الجماعة مما يسمح بتشخصن الكائن البشري، لايمكن أن تكون إلا فلسفة تطرح مسألة الإنسان في شموليتها. إنها لاتفكر من أجل إنسان جهة ما، بل موضوع تأملاتها هو الواقع الإنساني في شموليته. وإن من تسعى هذه الفلسفة الى البحث في تحرره واكتسابه لقيمته هو الإنسان بغض النظر عن موقعه الجغرافي أو انتمائه الفكري أو السياسي أو الديني. يؤكد الحبابي هذا في مواقع عديدة من كتابه «عالم الغد»، ومنها نشير الى قوله: «إن ما نعانيه من قلق عميق يرجع الى اهتمامنا بالإنسان ككل وكواقع، كما يستعيد شموليته فمن لايبحث عن معرفة الإنسان لايحبه. لقد كان للفلسفة دائما طموح في أن تعرف الإنسان، كل إنسان فلا وجود لأية فلسفة إلا إذا التزمت بالشمولية (...)يستنتج مما سبق أنه يجب على الشخصانية الجديدة، وهي تتوق الى «الغدية» أن تصبح، قبل كل شيء، بحثا عن مغامرة الإنسان المعاصر أي انفتاحا على حاجاته الحالية وعلى طموحاته اليوم وغدا»[60].

ليست الشمولية هنا مجرد توجه في طريقة النظر تميز الفلسفة عما عداها، ولكنها أيضا التزام بالطابع الإنساني الذي عليها أن تتسم به. إذ لايمكن للفلسفة أن تكون لصالح الإنسان حقا إذا كان مطمحها ينحصر في التفكير في مشاكل إنسان جهة من العالم. ميزة الفلسفة أنها تتجه من الإنسان الى الإنسان ذاته ككل بغض النظر عن جميع العوامل المفرقة بينه.

بتركيزها على الإنسان تكون الفلسفة الغدية نزعة إنسانية، ويكون تفكيرها في الوضع الإنساني القائم اليوم وفي ذلك المأمول غدا متسما بهذه

---

60 - نفس المرجع السابق ص 148

النزعة الإنسانية المرتكزة الى مبدأ أخلاقي أساسي، وهو وضع الإنسان في مرتبة أعلى من كل شيء. ولذلك فسعي الفلسفة الغدية يكون نحو ما يضمن للإنسان اكتساب كرامته المتجلية في هذه القيمة العليا الإنسية الجديدة، وهي كما يؤكد محمد عزيز الحبابي «مطالبة بأن تعيد التفكير في الإنسان وفي علاقات الناس بعضهم مع بعض فلا فكرة تصبح إنسية إلا عندما تعمل على نشر السعادة الفردية والمجتمعية.

وهذا يقتضي التعرف على الإنسان بكليته، كما هو في الواقع والإسهام في تنمية قدراته عله يتمكن من السيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ، أي أن يبسط سيادة موقف أخلاقي و«إجرائي» يأخذ بعين الاعتبار مختلف طموحات الإنسان»[61] .

تنبثق الفلسفة الغدية ذات النزعة الإنسانية الواضحة عن تبنيها لطموحات الإنسان المعاصر الذي يحيا وسط تناقضات لاحصر لها، قد تضيع معها قيمته الإنسانية فما هي طموحات الإنسان؟ وما هي الشروط التي يجد فيها الإنسان ذاته مكتسبا لقيمته؟

يتعرف الإنسان ذاته بوصفه قيمة عليا في هذا العالم، ويتعرف على الفلسفات التي تستجيب لطموحه هذا من خلال هذا المعيار. هناك حقا التقدم التقني الذي يلبي اليوم كثيرا من حاجات الإنسان أكثر مما كان يطمح إليه الإنسان في عصور أخرى، وهناك إنسان جديد ساعد التقدم التقني على انبثاقه، ولكن التقدم العلمي وحده لايكون كافيا إذ ينبغي أنسنة نتاجاته واثارها على الإنسان وعلاقته بذاته وغيره«إن مكانة الإنسان أسمى من كل تقدم مهما كان خارقا للعادة، وأسمي من معجزات العلم ومن كل تنظيم محكم، ويتجسد سمو الإنسان في هواياته الطريفة وطموحاته

61 - نفس المرجع السابق ص 153

المعنوية والميتافزيقية، وقدراته اللامحدودة على الاحتقار والتقلبات، ففي الإنسان تتزاحم العصور والأحداث»[62]

هكذا، يظهر المعيار الذي يمكن أن نعتمده في المفاضلة بين الفلسفات أو في النظر فيها، إذ لايتعلق الأمر باتخاذ موقف مؤرخ الفلسفة منها، بل بطرح السؤال عليها والبحث في الإجابات التي تقدمها لنا عن الموضوع الأكثر أهمية بالنسبة للإنسان: كشف تناقضات عالمه الحاضر، والبحث في سبل تحقيق آماله في عالم الغد. يؤكد الحبابي:«هناك موقفان مختلفان يمكن تبنيهما إزاء الفلسفات السائدة اليوم، فإما أن تعرض هذه الفلسفات لذاتها مع احترام هيكلها الداخلي وتسلسلها التاريخي، وإما أن نتناولها متسائلين عما لها من إمكانات تؤهلها لأن تكون غدوية، وعما تتوفر عليه من كفاءات للتكيف مع الصيرورة. يعتبر الموقف الأول من اختصاص مؤرخ الفلسفة، وهو موقف يجبره على تحري الموضوعية والدقة، كما هو الشأن بالنسبة الى كل مشتغل بالعلوم. أما الموقف الثاني فهو عبارة عن «قراءة» مستفسرة ومؤولة، تفترض تدخلا مباشرا ل «القارئ» ومساهمته الفعلية. إن اختيارنا الموقف الثاني يدخلنا في تقاطعات الفلسفات المعاصرة بحثا عما يلقي بصيصا من النور على الكائن البشري كما هو وكما نتصوره (أو نتمناه للغد»[63] .

تكتسب الفلسفات قيمتها بالنسبة للإنسان المعاصر حين تظهر في توجهها في البحث وفي مضمونها تكيفا مع واقعه، وحين يجد فيها هذا الإنسان موجها فكريا لمواجهة للمشكلات التي يطرحها عليه العصر. تسير كل فلسفة في الطريق الذي يجعل منها فلسفة مساهمة في العصر وفي تأمل مشكلاته عندما «تصبح الفلسفة نوعا من الإيمان بالإنسان»[64] .

---

62 - نفس المرجع السابق ص 162

63 - نفس المرجع السابق ص 163

64 - نفس المرجع السابق ص 156

لايغيب عن الفلسفة الشخصانية، وهي تفكر في عالم الغد الطابع الأخلاقي. ويأتي هذا الطابع في نظرنا من أن هذه الفلسفة وهي تلاحظ ما يعج به عالم اليوم من تناقضات قد تؤدي بالإنسان الى الحرمان والي الشعور بنقصان القيمة وبسيادة الأشياء والأحداث علي حياته، تريد ألا تفتح بذلك باب اليأس أمام الإنسان. الطابع الأخلاقي لهذه الفلسفة الغدية يريد أن يدفع الإنسان الي الشعور بالأمل، وإلى الوعي بأنه دائما الكائن الأسمى بالنسبة للأشياء وللالة ولكل مظاهر التقدم. وكما يقول محمد عزيز الحبابي :«أن نعيش اليوم معناه أن ننظر الى أنفسنا وكأننا مازلنا في عنفوان الشباب، وفي انتظار دائم لما يجدّ. ذلك ما سيحقق، فعلا، الإنسية الجديدة، إنه حظنا فعلينا أن نعرف كيف نقدره ونقيمه لننقده ونحافظ عليه، ولن يتسنى ذلك إلا بإعلان الحرب علي الحروب وعلي كل أنواع العنصرية، وبخلق الظروف الصالحة للتفاهم والتعاون الدولي، وبتجاوز الخصوصي نحو الشمولي، وإلا تقبلنا أنفسنا كمهزومين مدحورين»[65]

يكمن غنى المواقف التي تتضمنها أية فلسفة هذا الالتزام بمشاكل الإنسان المعاصر، وهذا الأفق المتفائل الذي تفتحه أمام الإنسان، الفلسفة ذات النزعة الإنسانية، وهي ما سعى إليه الحبابي، لاتقف عند النظر في عالم اليوم، بل تحدوها الرغبة في تجاوزه وفي التعالي عليه، بالتوجيه الذي توجه نحوه فكر الإنسان وعمله من أجل عالم الغد. ولايتردد محمد عزيز الحبابي في وصف هذه الفلسفة ب «التوباوية». لاينبغي في نظر الحبابي فهم هذه الصفة بمعنى قد حي أو رفضها، مادام الأمر يتعلق بصفة خاصة بالتفكير في المستقبل،«فمن المسلمات أن البحث في قضايا الغد لايرمي الى الماضوية. فاعتماده علي الذاكرة أقل بكثير من اعتماده على التخيل الخلاق للمستقبل

65 - نفس المرجع السابق ص 157

إن رفض الإيتوبيا في الواقع تحييد للتخيل، وبالتالي رفض لكل تأمل في عالم الغد» [66] .

الأوتوبيا عند محمد عزيز الحبابي ملازمة للتفكير في عالم الغد، وهذا معناه أن الفلسفة لاتريد أن تكون مجرد تحليل وصفي للواقع الراهن يصنع الإنسان في مواجهة مشاكله دون أن يوجه فكره وعمله نحوما يمكن أن يقود الى حلها، الفلسفة لاتريد أن تجعل الإنسان يختنق بضغط مشكلات العصر عليه، بل أن تدفعه الي الانفتاح علي الأمل في تجاوزها، وإن جزءا من مهام الإنسية الجديدة هي ابراز إمكانية التجاوز أمام الإنسان الذي لايحيا بواقعه فحسب، بل بطموحاته أيضا. الفلسفة الغدية تفكير من أجل غد الإنسان وانفتاح على الممكن. ذلك أن الفلاسفة «الذين يهتمون بتعديل وتحسين واقع اليوم مطالبون بألا يقفوا أمام ماهو معطى لكي يواجهوا ما يجب أن يكون: إن الممكن أكثر اتساعا من الواقع، والواقع يمتد الى أبعد من العقلاني أو ما يدخل في نطاق العقل» [67] .

الأوتوبيا في الفلسفة الغدية ليست مع ذلك مانعا لها من الصفة الواقعية، فهذه الفلسفة تجمع، أو تريد ذلك على الأقل، بين التفكير في الواقع والتفكير بالمثال إنها إيتوبيا لأن ذلك ملازم للتفكير في الغد وفي ضمان أحسن الشروط لأنسنة حياة الكائن البشري، ولكنها فلسفة واقعية لأنها تنطلق في تفكيرها في عالم الغد من معطيات واقعية، ولأنها في تفكيرها هذا تلتحم بجملة من العلوم الواصفة دون أن تتطابق غايتها مع ما تهدف إليه تلك العلوم الأخرى.

---

66 - نفس المرجع السابق ص 213

67 - نفس المرجع السابق ص 213 - 214

لاغنى للفلسفة التي تريد أن توجه تفكير الإنسان نحو عالم الغد عن الانشغال بإشكالات العالم المعاصر. ومن أهم سمات العالم المعاصر التقدم العلمي والتقني الذي مست آثاره الإيجابية والسلبية معا مظاهر شتى من حياة الإنسان، ولابد للفلسفة الغدية من التفكير في هذه العلاقة التي تربط الإنسان بالآلة، من الجهة التي تكون فيها هذه العلاقة محررة للإنسان أو متضمنة لمظاهر استلابه، ينطبق هذا الأمر على الفلسفة بصفة عامة، وعلي الفلسفة المنتمية الى العالم الثالث بصفة خاصة، فما ينقص العالم الثالث هو «التقنية والفلسفة الملائمة للمرحلة الحالية التي تعرفها هذه التقنية، ذلك أن كل فلسفة تمثل فترة تاريخية تلقائية ومرحلة فكر ولوجيا في نمو اللغة التي تنقلها والمجتمع الذي تتوجه إليه، فعلى الفيلسوف الذي يريد أن يكون إنسانيا، يعني واقعيا بكل ما تقتضيه الواقعية السليمة، أن ينطلق من الحوار مع الآلة» [68] .

هناك علاقة جدلية ذات وجهين بين الإنسان والتقدم التقني. فلاشك أن هذا التقدم حقق بعض آمال الإنسان، ولكنه أيضا مصدر للمشاكل، وأحيانا لنوع جديد من المشاكل التي لم تعرف الإنسانية مثيلا لها من قبل«إن التقانة تبسط الواقع وتجعله شيئا عاديا متداولا، وتميل الي أن تنزع من الإنسان علاقاته بالقيم، وفي ذلك تآمر ضد كثافته كقوة مسيطرة، يمكن أ نعد من مظاهر هذا التآمر التنظيم المحكم المتطرف الذي يفقد الحياة اليومية حلاوة المفاجآت والمسليات، ويجعل الإنسان فاقد العقل والقلب» [69] هذه الأهمية التي تجعل التقدم التقني منبثا في حياة الإنسان إيجابيا وسلبا، تجعل من ضرورات الفلسفة الانتباه الى هذا المظهر المعاصر، وذلك لأن عند الإنسان مرتبط بهذا الحوار بينه وبين الآلة، والتفكير في عالم الغد لابد أن يأخذ بعين

---

68 - نفس المرجع السابق ص 89

69 - نفس المرجع السابق ص 162

الاعتبار نتائج هذه العلاقة الجدلية وأبعادها. لقد أصبحت الحياة ضمن شروط التقدم العلمي والتقني أحد أبعاد الإنسان المعاصر التي لاغنى للفلسفة عن التفكير فيها.

هكذا، فإن مهام الفلسفة التي تفكر في عالم الغد متنوعة متلائمة مع شروط حياة الإنسان اليوم، بما فيها من تناقضات، ومن طموحات الإنسان وآماله في عالم الغد.

هكذا أيضا من خلال عرضنا لهذه المرحلة الأخيرة من فلسفة محمد عزيز الحبابي، نكون قد أكدنا ما أشرنا إليه منذ بداية هذه الدراسة وهو ترابط مراحل التطور الفكري لهذا الفيلسوف وتداخلها. فهذه المرحلة الأخيرة التي يعبر عنها كتابه «عالم الغد» تجد بداياتها في المرحلة الأولى منذ كتابه «من الكائن الى الشخص» ثم بصفة خاصة في كتابه «من المنغلق الى المنفتح»، كما أن هذه المرحلة الأخيرة لا تمثل تخليا عن مفاهيم الشخصانية الواقعية، بل توسعا فيها باستخدامها للتفكير في تناقضات عالم اليوم، وبدفع الفلسفة الى المساهمة في رسم آمال الإنسان في عالم الغد.

الفهرس

صدر للمؤلف

- **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1980 .
  صدرت طبعة ثانية عن مكتبة المعارف ، الرباط ، 1984
- **ماهي الإبستمولوجيا ؟** دار الحداثة، بيروت .1983
  صدرت طبعة ثانية عن مكتبة المعارف ، الرباط ، 1983
- **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا** . دار الطليعة ، بيروت 1983 .
  صدرت طبعة ثانية عن منشورات عكاظ ، الرباط ، 1988
- **حوار فلسفي ، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة** ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 1985
- **بناء النظرية الفلسفية ، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة** ، دار الطليعة ، بيروت 1990
- **كتابة التاريخ الوطني** ، دار الأمان ، الرباط 1990
- **البعد الديمقراطي** ، دار الطليعة ، بيروت 1977
- **أبعاد المغرب وآفاقه** ، وكالة شراع، طنجة ، 1998
- ساهم المؤلف في عدد من الكتب الجماعية.



جرأة الموقف الفلسفي

الدراسات التي يضمها هذا الكتاب محاولة ذات صيغ مختلفة للإجابة عن سؤال طرح علينا في أكثر من مناسبة حول وضع الفلسفة في واقعنا الفكري. وبهذا التعيين نحدد لقارئنا منذ بداية المجال الذي نستحثه فيه على التفكير معنا. فالأمر لا يتعلق لدينا بالفلسفة ذاتها كنمط من التفكير، إذ لم يكن التجديد في هذا المجال موضع سؤالنا، لأن هذا السؤال وقف عند حدود البحث في شروط وجود الفلسفة في سياقنا الفكري او بتعبير آخر استئناف حضورها ضمن هذا السياق بعد فترة من النكوص والتوقف والركود.

وبعد لا بدّ من الإشارة الى أن هذا الشعور بعدم انجاز كل ما يمكن إنجازه هو الذي يدفعنا دائمًا الى تكرار الوعد بإنجاز دراسات قادمة في نفس الموضوع، وهذا ما نفعله الآن أيضًا.


ISBN 9981-25-107-0

9 789981 251076

ردمك